Títulos originales: *Vorlaüfige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842)
Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843)

Prólogo y traducción de Eduardo Subirats Rüggeberg

Dirección de la colección: Virgilio Ortega

ISBN: 84-7530-677-2

D.L.B. 33.344-1985

Impreso y encuadernado por

Gráficas Ramón Sopeña, S. A.

Provenza, 95 - 08029 Barcelona

Printed in Spain

PRÓLOGO

LA FILOSOFÍA Y LA CARNE

Un motivo parece alentar sobre todo el *pathos* antiteológico y antiespeculativo de Feuerbach: la confrontación con una filosofía descarnada, con un *cogito* sin cuerpo ni sexo, sin pasión ni dolor, tan reseco y carente de vida como la misma iconología cristiana de cuyo espíritu proviene. Pensar ha sido, para la filosofía alemana, el acto supremo de desencarnarse a sí misma y al mundo —piensa Feuerbach—. Es en este desencanto del cuerpo y la sensualidad, en ese momento de «desilusión decisiva y universal», donde comienza su filosofía. Mejor aún, de él parte la exigencia feuerbachiana de una «filosofía hecha carne».

La filosofía, escribe, niega «lo natural, material, sensible... lo mismo que la teología niega la naturaleza emponzoñada por el pecado original». En las tesis de Feuerbach reaparecen estos pasajes en los que se vuelve a la vez contra el rechazo idealista de lo material y sensible, y la perversión Cristiana de la sensualidad. Lo empírico, fuente de toda heteronomía, es también el origen del mal para Kant, y sólo tos intereses de la razón que se erigen a sus espaldas pueden dar acceso al Bien supremo que el cristianismo sustento sobre su degradación como pecado. Bajo este doble aspecto, sin embargo, la crítica de Feuerbach no puede orillar en un materialismo dogmático ni escolástico. Es cierto que epistemológicamente el cometido de Feuerbach se limita a la asunción de todo aquello que la constitución de la razón había expulsado de algún modo de su propia demarcación. O si se prefiere, la filosofía de Feuerbach confiere, fundamentalmente, un estatuto epistemológico a lo que la razón idealista había desterrado como condición misma de su cumplimiento. Así se rebajaba lo particular en su oposición a lo universal, el deseo en beneficio de la autoconciencia, el interés propio de la felicidad individual se sacrificaba en aras del interés general y estandarizado de la razón, o lo diferente y empírico se supeditaba a lo incondicionado y absoluto.

Esta crítica epistemológica se resume en la exigencia de que la nueva filosofía adopte como punto de partida «este ser en nosotros distinto del pensar, antifilosófico, absolutamente antiescolástico», «lo que está contra la filosofía», es decir, el hombre finito y determinado, la inmediatez de la vida, el deseo. Y, sin embargo, en el suelo intelectual alemán, esta reivindicación de la pasión y de la vida sensible, de la naturaleza y el cuerpo, sólo podía adquirir directamente un sentido polémico e histórico que escapa a la pura dimensión epistemológica.

La violencia sobre lo sensible, sobre la inmediatez de la vida y el deseo, que jalona el ascenso de la razón especulativa, es también la violencia que ejerce el orden universal de la economía política. En esta misma medida, la ley universal que postula el idealismo alemán constituye la representación filosófica del orden burgués. Por otra parte, la determinación de éste, el sistema de la moral, de la sociedad y la historia, aparece desde la perspectiva de la crítica del cristianismo de Feuerbach como la versión desacralizada de la determinación teológica de Dios. La moral cristiana contrae con ello un compromiso con la producción burguesa en el seno mismo de la filosofía idealista. Así, en Kant, por ejemplo, para el que el sistema de las relaciones intersubjetivas es una imagen, una copia del Reino de Dios, mancillada por las adherencias de lo sensible de las que el hombre, a pesar de todo, no puede librarse. Así también en Hegel, que, bajo una perspectiva equivalente, celebra en el trabajo del esclavo la conciliación del desgarramiento cristiano y el espíritu burgués de empresa.

La crítica epistemológica y antiteológica de Feuerbach se Vuelca, en definitiva, contra la depravación cristiana de la carne que la filosofía alemana había incorporado a la moral del trabajo y al interés histórico de la razón. Feuerbach cuestiona con ello el interés especulativo de la razón y su interés práctico, el reino del trabajo y el reino de la intersubjetividad; lo que quiere decir que pone en

entredicho el sistema de la cultura tal como había sido determinado por el idealismo.

El concepto de «naturaleza», o más bien las antítesis de naturaleza y conciencia, naturaleza y cultura, materia y forma, sujeto y objeto, tiene en este contexto una importancia central. Toda la crítica de Feuerbach remite a ellas y las disuelve y asienta sobre un nuevo fondo, las absuelve del rígido aprisionamiento en el que habían sido encerradas bajo el racionalismo idealista.

Con la crítica del empirismo, en efecto, éste había reculado también su determinación de la cultura como sistema integrado a la naturaleza. Si la cultura remitía, para Hume, a las necesidades de la naturaleza humana, en Kant sólo se erige contra ellas. Es un entendimiento sin pasión, luego inapetente, y formal el que rige su producción; la sola razón instaurada en y por sus propios intereses determina asimismo sus fines. En la misma revolución kantiana de la oposición del sujeto y el objeto se traduce la miseria de su determinación de la cultura. Bajo la cosa en sí, la naturaleza enmudece como mera materia muerta, incapaz de «sonreír con un resplandor poético y sensual a todo hombre», como escribiera Marx. Ella no es sino en la medida en que se somete a la legislación del entendimiento, al trabajo de la cultura. Y así como a lo material se le usurpa su aliento vital, así también al alma le arrebatará su pasión la razón moral. El sistema de la cultura oscila en Kant entre una naturaleza muerta y una fría subjetividad amordazada. Tampoco Hegel reconoce en la naturaleza más que la pura resistencia a la actividad del concepto, ni en la vida sensible y el deseo más que la oscura carga que lastra el trabajo de la razón. La cultura es en la fenomenología hegeliana, y con mayor univocidad que en Kant, el doble esfuerzo penoso del trabajo del esclavo contra la opacidad de la cosa y la vanidad del deseo.

La crisis de la filosofía alemana, y no en última instancia la de la cultura burguesa, se pone de manifiesto primeramente en la rehabilitación de la sensualidad y el deseo del hombre finito y real (Feuerbach), la individualidad y la autorrevelación de sí (Stirner) y el trabajo concreto en su forma social dada (Marx). Ello no debe sugerir, por lo que se refiere a Feuerbach, la idea de una contraposición esquemática y rígida contra la razón especulativa de todo lo que el sujeto absoluto había sujetado y sometido —reproche que puede hacerse al Único stirneriano—. Hecho remarcable por cuanto el sensualismo de Feuerbach puede evocar un naturalismo metafísico o incluso místico. Parece que la naturaleza, degradada por los sueños de la razón, se oponga en Feuerbach contra sus vuelos. La naturaleza asaltaría a la autoconciencia desbaratando su dialéctica; el deseo estremecería los pilares de la cultura. Nos hallaríamos, en fin, frente a una filosofía naturalista de signo impugnador y aun revolucionario. A esa interpretación contribuiría, en efecto, una crítica del «naturalismo» que con su celo esclarecedor ha acabado por confundir conceptos, en la medida en que da por entendido, naturalista y anhistóricamente, un pensamiento naturalista natural a todos los tiempos, si no a la misma naturaleza humana[1].

Es impensable en Feuerbach una esquemática confrontación de naturaleza y cultura. Del mismo modo sería erróneo atribuirla a una crítica que, directa o indirectamente, remite al sensualismo feuerbachiano, ya sea la perspectiva cultural implícita en el psicoanálisis o el análisis de la racionalidad técnica de los autores de *Dialéctica de la ilustración.* El sensualismo feuerbachiano supone más bien la remisión de la cultura a la naturaleza, que sólo el idealismo había hipostasiado como fantasma, como la sombra del concepto. La cultura como «artificio», determinada como puro sistema formal, y sólo ella, segrega el mito de una naturaleza inculta. Y ello es tan cierto con respecto al concepto especulativo de cultura como de la sociedad burguesa que él abona. No en vano es el más artificial de los artificios culturales, los medios de comunicación de masas, quien propaga hoy propagandística y publicitariamente el mito de una naturaleza pura como información metalingüística y, al fin, ideológica

El mito de una naturaleza redentora es más bien el alibi histórico de una naturaleza depravada en el seno de un sistema abstracto y formal de la cultura; es su compensación y su correlato. Si Feuerbach delata en esta naturaleza negada el

---

[1]CLEMENT ROSSET, *La anti-naturaleza* (Taurus: Madrid, 1974).

secreto de su desencanto, de la desilusión de la razón y su progreso, ello tiene, en primer lugar, un sentido crítico e histórico. Positivamente, esta crítica se resuelve en la reformulación de la «gran cuestión» de la filosofía: la relación entre el sujeto y el objeto. Plantearla en el seno de la vida, anuncia Feuerbach, no en el marco del conocimiento. El punto de partida de la sensibilidad desentraña al Yo como afecto y no sólo como entendimiento —no se limita al *cogito* de un sujeto lógico—. El Yo es también pasión, el objeto es asimismo vida y tormento. Y así también la formación de la cultura se abre como juego de artificio con la materia del deseo, y como forma que prolonga —no se pone ni aliena— la vida del objeto.

Esta perspectiva que Feuerbach arroja sobre la cultura hace obligada, también, la mención de la crítica de Marx. La polémica suscitada desde los años veinte entre una sensualidad emancipada y la lucha de clases, a la que esta confrontación alude entre otras cosas, no ha quedado, ni mucho menos, cerrada. Reseñar aquí el erudito trabajo sobre Feuerbach de Alfred Schmidt[2] es doblemente interesante: no sólo aviva, una vez más, la actualidad del problema, sino que también muestra indirectamente sus límites. Uno de los propósitos más importantes que guía el ensayo de Schmidt es el de mostrar una continuidad, una especie de compenetración, entre la emancipación de la sensualidad y la subjetividad material de Feuerbach, y la noción marxiana de praxis y el proyecto teórico del comunismo. Que este propósito se lleve a término en un suelo intelectual muy cercano a la *Teoría crítica y,* en particular, a Marcuse, debe entenderse más bien en el sentido de una dilatación de esta problemática, que tampoco la *Escuela de Frankfurt* ha cerrado, que en el de un puro dato de filiación intelectual.

Se puede, en efecto, sostener la tesis de una identidad fundamental de la sensualidad emancipada inherente al materialismo sensualista de Feuerbach y la praxis emancipadora de Marx. Salta a la vista, sin embargo, el precio que el estudio de Schmidt paga por ella: la limitación del concepto de praxis a las primeras obras de Marx, especialmente los *Manuscritos.* La legitimidad de semejante limitación no está, ni mucho menos, al amparo de toda objeción. Si se acuerda que uno de los momentos característicos de la crítica materialista de la filosofía alemana de Feuerbach y sobre todo de Marx, es la atribución de un estatuto epistemológico a la praxis real e histórica, el estatuto epistemológico y teórico general del marxismo debe buscarse, en consecuencia, en la historia práctica de esta praxis. Tal fue una de las premisas, y no por cierto la más inapreciable, del marxismo crítico de Luckács o Korsch. Desde este punto de vista el problema de la praxis marxiana se vuelve más espinoso. Parece existir una sustancial diferencia entre la praxis «sensualizada», o «naturalizada», por usar un término caro a Feuerbach, de los *Manuscritos* de 1844, y la praxis históricamente dada de la lucha de clases que más bien se determina concretamente en la producción económica y se define como trabajo, como producción y actividad controladora. Este conflicto es fundamental asimismo para la constitución de la *Teoría crítica* de Frankfurt y no en última instancia ha alimentado su tan impugnado distanciamiento de una praxis que, al menos por ser reciente, goza del título de actualidad. Pues, ¿se agota esa crítica del sistema de la cultura en y por la pasión, la sensibilidad y el dolor, en la dimensión emancipadora atribuida al trabajo?

EDUARDO SUBIRATS RÜGGEBERG

[2] ALKKED SCHMIDT, *La sensualidad emancipada* (Taurus: Madrid, 1975).

NOTA A LA EDICIÓN

Las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía,* escritas en 1842, estaban destinadas a los *Deutsche Jahrbücher,* de Ruge, la continuadora de los *Halle' schen Jahrbücher.* La prohibición de aquella revista en 1843 impidió la publicación de las tesis de Feuerbach, que fueron publicadas en Suiza en forma de libro.

Escritos un año más tarde (1843), los *Principios de la filosofía del futuro* no conocieron mejor suerte con la censura alemana y se editaron asimismo en el exilio.

La versión de ambas obras se ha basado en las obras completas de Feuerbach editadas por Jodl (Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Connstatt 1959, t. II).

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía

El secreto de la *teología* es la *antropología,* pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología* —la teología *especulativa—,* que se distingue de la teología común en que traspone a lo aquende la esencia divina, es decir, *actualiza, determina y realiza* la esencia divina que ésta, por miedo e incomprensión, transfiere a la esencia divina distanciada a lo allende.

Spinoza es el verdadero fundador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su rehabilitador y Hegel, su culminador.

El *«panteísmo»* es la *consecuencia necesaria* de la teología (o del teísmo) —la teología *consecuente—;* el *«ateísmo»* es la *consecuencia* necesaria del «panteísmo» —el panteísmo *consecuente—.*[3]

El cristianismo es la *contradicción* del *politeísmo* y *el monoteísmo.*

El panteísmo es el *monoteísmo* con el *predicado* del politeísmo: es decir, el panteísmo convierte los seres[4] independientes del politeísmo en predicados, en atributos del ser uno y autónomo. Así, Spinoza convirtió el pensar como conjunto de las cosas pensantes, y la materia, como conjunto de las cosas extensas, en atributos de la sustancia, esto es, de Dios. Dios es una cosa pensante: Dios es una cosa extensa.
La filosofía de la identidad únicamente se distinguía de la filosofía spinozista en que animó la cosa muerta y pasiva de la sustancia con el espíritu del idealismo. En particular Hegel hizo de la autoactividad, de la fuerza de autodiferenciación, de la autoconciencia, atributos de la sustancia. La paradójica proposición de Hegel: «La conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios», reposa en el mismo fundamento que la paradójica proposición de Spinoza: «La extensión o materia es un atributo de la sustancia», y no tiene otro sentido que el siguiente: la autoconciencia es un atributo de la sustancia o de Dios; Dios es Yo. La conciencia que el teísta atribuye, a diferencia de la conciencia *real, a* Dios, sólo es una representación sin realidad. Pero la proposición de Spinoza, la materia es un *atributo* de la sustancia, no expresa sino que la materia es entidad *(Wesenheit)* sustancial divina; del mismo modo, la proposición de Hegel no expresa sino que la conciencia es la esencia divina.

El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del empleado en la *filosofía de la religión.* Basta con convertir el *predicado* en *sujeto y* a éste, en tanto que *sujeto,* en *objeto (Objekt)* y *principio* —es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda—.

El «ateísmo» es el «panteísmo» invertido.

El panteísmo es la *negación de la teología desde el punto de vista de la teología.*

Así como en Spinoza *(Ética,* I parte, def. 3, prop. 10) el atributo o predicado de la sustancia es la sustancia misma, así también en Hegel, el *predicado* de lo absoluto, del sujeto en general, es el *sujeto mismo.* Según Hegel, lo absoluto es ser, esencia, concepto (espíritu, autoconciencia). Pero lo absoluto pensado únicamente en tanto que ser no es otro que el ser, lo absoluto, en la medida en que es pensado bajo ésta o aquella determinación o categoría se agota enteramente en esta categoría o determinación, de modo que dejando a ello de lado, es un mero nombre. Pero, prescindiendo de esto, lo absoluto subyace todavía como *sujeto,* y el *verdadero* sujeto, en virtud del cual lo absoluto no es un mero nombre, sino *algo,* la *determinación,* sigue conservando, sin embargo, el significado de un mero predicado, exactamente como el atributo en Spinoza.

Lo absoluto o infinito de la filosofía especulativa no es, considerado psicológicamente, más que lo no determinado, lo indefinido —la abstracción de todo lo determinado puesto como un ser distinto de esta abstracción, al tiempo que

---

[3]Estas designaciones *teológicas* no se utilizan aquí sino en el *sentido de apodos triviales.*

[4]El concepto de *Wesen* comprende en Feuerbach tanto el ser existente, que en otros lugares denomina *Sein,* como a la esencia o verdad interna de este ser. Se trata más bien de una ambigüedad deliberada que de una inconsistencia terminológica. El término alemán *Wesen* la permite por cuanto comprende ambas acepciones, la del ser tanto como la de esencia. No existiendo en castellano un concepto que abarque a un tiempo ambos significados se ha traducido aquí *Wesen* indistintamente como «esencia» o como «ser» según fuera su sentido en el contexto de cada proposición. (*N. del T.)*

identificado nuevamente con ella—; pero, considerado históricamente, no es diferente del antiguo ser o no-ser *(Unwesen)* teológico metafísico, no-finito, no-humano, no-material, no-determinado, no-condicionado —la nada anterior al mundo puesta *como acto—.*

La lógica hegeliana es la teología vertida a la *razón y* el *presente,* la teología hecha lógica. Así como el *ser divino de la teología es el conjunto ideal o abstracto de todas las realidades,* es decir, *de todas las determinaciones y finitudes,* así también la *lógica.* Todo lo terrenal se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también, *todo lo que se encuentra en la naturaleza* se encuentra de nuevo *en el cielo de la lógica divina:* cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo. En la teología todo lo tenemos por partida doble: una abstracta, la otra concreta; todo es doble en la filosofía hegeliana: como objeto de la lógica y luego, una vez más, como objeto de la filosofía de la naturaleza y del espíritu.

La esencia de la teología es la esencia *trascendente* del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la lógica de Hegel es el pensar *trascendente,* el pensar del hombre puesto fuera *del hombre.*

De la misma manera que la teología *escinde* y *aliena* al hombre, para identificar después con él la esencia alienada, así también Hegel *multiplica y disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma,* para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado.

La metafísica o lógica sólo es una ciencia *real* e inmanente cuando no se separa del llamado *espíritu* subjetivo. La metafísica es la psicología esotérica. ¡Qué arbitrariedad, qué barbaridad considerar la cualidad para sí y la sensibilidad para sí, escindiéndolas en dos ciencias especiales, como si la cualidad fuera algo sin la sensibilidad y la sensibilidad algo sin la cualidad!

El *espíritu absoluto* de Hegel no es otro que el espíritu *abstracto,* separado de sí mismo, el llamado espíritu finito, del mismo modo que el ser infinito de la teología no es otro que el ser finito *abstracto.*

Según Hegel, el espíritu absoluto se revela o se realiza en el arte, la religión y la filosofía. En alemán esto significa: *el espíritu del arte, de la religión y de la filosofía es el espíritu absoluto.* Pero el arte y la religión no pueden separarse de los sentimientos, de la fantasía y de la intuición humanas, ni la filosofía puede separarse del pensar: en suma, no puede separarse el espíritu absoluto del espíritu subjetivo o esencia del hombre sin volver a restablecer el viejo punto de vista de la teología, sin restablecer de nuevo el espíritu absoluto en tanto que *otro* espíritu, distinto de la esencia humana, es decir, sin reflejárnoslo como un espectro de nosotros mismos, pero existente fuera de nosotros.

El «espíritu absoluto» es el «espíritu fallecido» de la teología que todavía merodea *como un espectro* en la filosofía hegeliana.

La teología es una *creencia en espectros.* Pero si la teología *común* alberga sus espectros en la imaginación sensible, la teología *especulativa* los guarda en la abstracción no-sensible.

Abstraer significa poner la *esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza,* la esencia del pensar *fuera del acto de pensar.* La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción. Ella identifica de nuevo, ciertamente, lo que separa, mas sólo de una manera a su vez *separable, mediata.* La filosofía carece de *unidad inmediata,* de *certeza inmediata,* de *verdad inmediata.*

La identificación inmediata, transparente y veraz de la esencia del hombre,

sustraída al hombre a través de la abstracción, con el hombre mismo, no puede derivarse por vía positiva de la filosofía hegeliana; por el contrario, sólo puede derivarse de ella como la *negación* de la filosofía hegeliana; y, en general, sólo puede *concebirse,* sólo puede *comprenderse,* si es concebida *como la negación total* de la filosofía especulativa, aunque ella sea la *verdad* de la misma. Es cierto que todo entra en la filosofía hegeliana, pero siempre entra junto con su *negación,* con su *contrario.*

El arte es la prueba *evidente* de que el espíritu absoluto es el llamado espíritu finito, es decir, el espíritu subjetivo, y, por consiguiente, no puede ni debe separarse de él. El arte emana del sentimiento de que la vida en el aquende es la verdadera vida, de que lo *finito* es lo *infinito;* emana del entusiasmo por un ser determinado, real, en tanto que el ser supremo, en tanto que el ser *divino. El monoteísmo cristiano no tiene en sí ningún principio de formación artística y científica.* Sólo el *politeísmo,* el llamado *culto de los ídolos,* es la fuente del arte y de la ciencia. Los griegos sólo se elevaron hasta el punto culminante de las artes plásticas porque para ellos la figura humana significaba *incondicional* e *irremisiblemente* la figura suprema, la figura de la divinidad. Los cristianos sólo llegaron a la poesía cuando *negaron prácticamente la teología cristiana* y adoraron al *ser femenino* como ser *divino.* Como artistas y poetas, los cristianos se contradecían con la esencia de su religión tal como la representaban, tal como ella era *objeto (Gegenstand)* de su conciencia. Petrarca se arrepintió a causa de la religión de las poesías en que había divinizado a su Laura. ¿Por qué, al contrario de los paganos, los cristianos carecen de obras de arte adecuadas a sus representaciones religiosas? ¿Por qué carecen de una imagen de Cristo que les satisfaga plenamente? Porque el arte de los cristianos sucumbe frente a la perniciosa *contradicción* entre su *conciencia* y la *verdad.* La esencia de la religión cristiana es, en verdad, la esencia humana, mientras que, en la conciencia de los cristianos, es *otra* esencia no-humana. Cristo debe ser hombre y, a su vez, ser no-hombre: es una anfibología. El arte, sin embargo, sólo puede representar la verdad, lo *inequívoco.*

La conciencia resuelta, hecha carne y sangre, de que lo humano es lo divino, de que lo finito es lo infinito, es la fuente de una poesía y un arte nuevos que superarán en energía, profundidad y ardor a todos sus predecesores. La creencia en el más allá es una creencia absolutamente apoética. El dolor es la fuente de la poesía. Sólo el que siente la pérdida de un ser finito como una pérdida infinita posee la fuerza y el ardor líricos. El solo estímulo doloroso del recuerdo de lo que *ya no es* es el primer artista, el primer idealista, en el hombre. La creencia en el más allá, sin embargo, convierte cada dolor en apariencia, en falsedad.

La filosofía que infiere lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, *nunca llega a una verdadera posición de lo finito y determinado.* Lo finito se infiere de lo infinito, es decir: lo infinito, lo indeterminado, es determinado; se admite que lo infinito *sin determinación,* es decir, *sin finitud,* es nada; se pone lo *finito* como la *realidad* de lo *infinito.* Mas el negativo no-ser *(Unwesen)* de lo absoluto sigue subyacente y la finitud puesta siempre será, por consiguiente, suprimida de nuevo. Lo *finito es la negación de lo infinito* y lo *infinito,* a su vez, *es la negación de lo finito.* La filosofía de lo absoluto es una *contradicción.*

Así como en la teología la *verdad,* la *realidad* de Dios, es el *hombre* —pues todos los predicados que realizan a Dios en tanto Dios y convierten a Dios en un ser real, como poder, sabiduría, bondad, amor, incluso infinitud y personalidad, que tienen como condición la diferencia respecto de lo finito, sólo son puestos *en y con* el hombre—, así también en la filosofía especulativa lo *finito* es la verdad de lo *infinito.*

La filosofía absoluta sólo formula la verdad de lo finito de manera *indirecta* e *invertida.* Si lo infinito sólo es, sólo posee *verdad y realidad* cuando es

determinado, es decir, cuando no es puesto como infinito, sino como *finito,* en este caso lo *finito* es, en verdad, lo *infinito.*

La tarea de la verdadera filosofía no consiste en reconocer lo infinito como finito, sino en reconocer lo finito como lo no finito, como lo infinito; en otras palabras, en no poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito.

El comienzo de la filosofía no es Dios, no es lo absoluto, no es el ser como *predicado* de lo absoluto o de la idea; el comienzo de la filosofía es lo finito[5], lo determinado, lo *real.* Lo infinito no puede pensarse de ningún modo *sin* lo finito. ¿Se puede pensar la cualidad, definirla, sin pensar en una *cualidad determinada?* Por consiguiente, lo primero no es lo indeterminado sino lo determinado: pues la cualidad determinada no es otra que la cualidad real; a la cualidad pensada le precede la cualidad real.

El origen y el curso *subjetivos* de la filosofía son también su curso y su origen *objetivos.* Antes de pensar la cualidad, se siente la cualidad. Al pensar le precede el *padecer.*

Lo infinito es la verdadera esencia de lo finito —lo finito verdadero—. La especulación verdadera o filosofía no es sino la *empina verdadera y universal.*

Lo infinito de la religión y de la filosofía no es ni ha sido nunca algo distinto de un finito, determinado, cualquiera, pero *mixtificado,* es decir, un finito, un determinado, *con el postulado* de ser no-finito y no-determinado. La filosofía especulativa ha cometido el *mismo error* que la teología: ha convertido las determinaciones de la realidad o finitud, sólo a través de la *negación* de la determinación por la que ellas *son lo que son,* en determinaciones, predicados de lo infinito.

La honestidad y la honradez son provechosas para todas las cosas, y también lo son para la filosofía. Pero la filosofía sólo es honesta y honrada si admite la finitud de su especulativa infinitud; si admite, por consiguiente, que, por ejemplo, el secreto de la naturaleza en Dios no es otro que el secreto de la naturaleza humana, que la noche que pone en Dios para engendrar a partir de ella la luz de la conciencia no es sino su propio sentimiento *oscuro e instintivo* de la realidad y necesidad absoluta de la materia.

El camino de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, ha sido hasta ahora un camino invertido. Por esta vía nunca se llega a la realidad *verdadera, objetiva,* sino siempre y únicamente a la *realización de sus propias abstracciones, y,* justamente a causa de esto, nunca se llega a la verdadera *libertad* del espíritu; pues sólo la *intuición de las cosas y seres en su realidad objetiva hace libre al hombre y le absuelve de todos los prejuicios.* El paso de lo ideal a lo real sólo tiene cabida en la filosofía práctica.

La filosofía es el conocimiento de *lo que es.* Pensar y conocer las cosas y seres *tal como ellos son:* ésta es la ley suprema y la más elevada tarea de la filosofía.

Lo que es tal como es —luego lo verdadero verdaderamente expresado *parece superficial—*; lo que es tal como no es —luego lo verdadero expresado *falsa e invertidamente, parece profundo—.*

La veracidad, la sencillez y la exactitud son los signos formales de la filosofía *real.*

---

[5]Utilizo siempre la palabra finito en el único sentido de la filosofía «absoluta», para la cual, desde el punto de vista de lo absoluto} lo real, lo realmente efectivo aparece como lo irreal, lo nulo, toda vez que tiene lo irreal, lo indeterminado, por lo real, aunque a su vez, y por otra parte, desde el *punto de vista de la nadidad,* lo finito, lo nulo, le aparezca como lo real —una contradicción que aparece particularmente en la filosofía temprana de Schelling, pero que también subyace en la hegeliana—.

El ser con el que comienza la filosofía no puede separarse de la conciencia, ni la conciencia puede separarse del ser. Así como la realidad de la sensación es la cualidad, e inversamente, la sensación es la realidad de la cualidad, así también el ser es la realidad de la conciencia, al tiempo que, inversamente, la conciencia es la realidad del ser —sólo la conciencia es el ser *real—.* Únicamente la conciencia es la unidad *real* del espíritu y la naturaleza.

Todas las determinaciones, formas, categorías o como quiera que se las llame, que la filosofía especulativa ha sustraído de lo absoluto y repudiado al dominio de lo *finito,* de lo *empírico,* contienen precisamente la *verdadera esencia* de lo finito, el *verdadero infinito,* los *verdaderos* y últimos *misterios* de la filosofía.

Espacio y tiempo son las formas de existencia de todo ser. Sólo es *existencia* la existencia en el espacio y el tiempo. La negación del espacio y el tiempo siempre es la sola *negación de sus límites, no la de su ser.* Una sensación intemporal, una voluntad intemporal, un ser intemporal, son absurdos. Quien carece de tiempo en general, carece también de tiempo y apremio para querer o para pensar.

La negación del espacio y el tiempo en la metafísica, en el ser de las cosas, conduce a las más perniciosas consecuencias prácticas. Sólo quien se coloca, dondequiera que esté, en el punto de vista del tiempo y el espacio, tiene también *tacto y entendimiento práctico* en la vida. Un pueblo que excluya el tiempo de su metafísica y divinice la existencia eterna, es decir, *abstracta,* separada del tiempo, también excluye, por consiguiente, de su política al tiempo y diviniza el principio antihistórico de la estabilidad, antagónico al derecho y a la razón.

La filosofía especulativa ha convertido el *desarrollo separado del tiempo* en una forma, un atributo, de lo absoluto. ¡Esta separación entre el desarrollo y el tiempo constituye una pieza maestra de la arbitrariedad *especulativa* y una prueba concluyente de que los filósofos especulativos han hecho con su absoluto precisamente lo mismo que los teólogos han hecho con su Dios, que posee todos los afectos del hombre, pero *sin afectos,* ama *sin amor,* se enardece *sin ardor.* Desarrollo sin tiempo significa tanto como desarrollo *sin desarrollo.* La proposición: el ser absoluto se desarrolla a partir de sí mismo, sólo es una proposición verdadera y racional invirtiéndola. Debe decirse, por consiguiente: sólo un ser que se desarrolla, que se despliega en el tiempo, es un ser *absoluto,* es decir, *verdadero, real.*

Espacio y tiempo son las formas de revelación del infinito *real.*

Donde no hay límite, ni tiempo, ni necesidad, tampoco hay cualidad, ni energía, ni espíritu, ni ardor, ni amor. Sólo el ser *necesitado (notleidend)* es el ser *necesario (notwendig).* La existencia carente de necesidades es una existencia superflua. Lo que está libre de necesidades en general, tampoco tiene necesidad de existencia. Lo mismo da si es como si no es —tanto para sí mismo, como para otro—. Un ser *innecesitado* es un ser *infundado.* Sólo lo que puede padecer merece existir. Sólo el ser lleno de *dolor* es *ser divino:* un ser sin *padecimiento* es un ser *sin ser.* Un ser sin padecimiento no es distinto de un ser *sin sensibilidad, sin materia.*

Una filosofía que no tenga en sí ningún *principio pasivo,* una filosofía que especule sobre la existencia *atemporal,* sobre el ser-ahí *carente de duración,* sobre la cualidad *sin sensación,* sobre el ser *sin ser,* sobre la vida *carente de vida,* de carne y de sangre —una filosofía semejante como, en general, la filosofía de lo absoluto, es *necesariamente* contraria, en tanto que filosofía absolutamente unilateral, a la *empina—.* Spinoza convirtió, en efecto, la materia en un atributo de la sustancia, mas no es un principio de padecimiento, y precisamente porque la materia *no* padece, por ser única, indivisible e infinita, tiene las mismas determinaciones que su atributo opuesto, el pensamiento, en suma, porque ella es una materia,

abstracta, una materia, *sin materia,* del mismo modo que el ser de la *Lógica* de Hegel es el ser de la naturaleza y el hombre, pero *sin ser, sin naturaleza, sin hombre.*

El filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía, se opone al pensamiento abstracto; por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera nota. Sólo así la filosofía se convertirá en un poder *universal, acontradictorio, irrefutable e irrevocable.* La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis,* con la *no-filosofía.* Este ser distinto en nosotros distinto del pensar, afilosófico, absolutamente *antiescolástico,* es el principio del sensualismo.

Los instrumentos, los órganos esenciales de la filosofía son la *cabeza,* fuente de la actividad, de la libertad, de la infinitud metafísica, y el *corazón,* fuente del padecimiento, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo —o formulado teóricamente: *pensamiento* e *intuición;* pues, el pensar es la *necesidad (Bedürfnis)* de la cabeza; y la *intuición,* el *sentido,* la *necesidad* del *corazón—.* El pensar es el principio de la escuela, del sistema; la intuición es el *principio de la vida.* En la intuición soy *determinado* por el objeto; en el pensar soy *yo quien determino* al objeto; en el pensar yo *soy yo;* en la intuición soy *no yo.* Sólo desde la *negación* del pensar, desde el *ser-determinado* por el objeto, desde la *pasión,* desde la fuente de todo deseo y necesidad, se engendra el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva. La intuición proporciona la esencia *inmediatamente idéntica con la existencia;* el pensamiento proporciona la esencia *mediatizada* por la diferenciación, por la separación, de la existencia. Por consiguiente, sólo donde la existencia se une con la esencia, la intuición con el pensamiento, la pasividad con la actividad, el principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la impasibilidad escolástica de la metafísica alemana, sólo allí hay *vida y verdad.*

Como la filosofía, así el filósofo, e inversamente: las cualidades del filósofo, las *condiciones subjetivas y* los *elementos* de la filosofía son también sus *condiciones y elementos objetivos.* El filósofo verdadero, idéntico a la *vida y* el *hombre,* ha de ser de estirpe *galo-germánica.* ¡No os atemoricéis, castos alemanes, ante esta mezcla! Ya en el año 1716, las *Acta philosophorum* formularon esta idea. «Si comparamos los *alemanes* con los *franceses,* estos últimos tienen ciertamente más ágil el ingenio, pero aquéllos son más sólidos, y podría decirse con razón que el temperamento galo-germánico es el más idóneo para la filosofía, o que un niño que tuviera un francés por padre y una madre alemana tendría que adquirir —*caeteris paribus*— un buen ingenio filosófico.» Muy cierto; sólo que deberíamos hacer francesa a la madre y alemán al padre. El *corazón* —el principio femenino, el sentido de lo finito, la sede del materialismo— es *francófilo;* la cabeza —el principio masculino, la sede del idealismo— es *germanófilo.* El corazón revoluciona, la cabeza reforma; la cabeza pone las cosas en su *sitio,* el corazón las pone en *movimiento.* Pero sólo donde hay movimiento, efervescencia, pasión, sangre, sensibilidad, hay también *espíritu.* Sólo el *esprit* de Leibniz, su principio sanguíneo, materialista-idealista, fue lo que pudo arrancar por primera vez a los alemanes de su pedantería y escolasticismo filosóficos.

Hasta ahora la filosofía ha considerado el corazón como bastión de la teología. Pero precisamente el corazón es el principio más antiteológico, y el más incrédulo y ateo, en el sentido de la teología, que existe en el hombre. Pues el corazón no cree más que *en sí mismo,* en la realidad irreductible, divina y absoluta de su ser. *Pero la cabeza,* que *no* comprende al corazón, transforma (puesto que separar, distinguir entre sujeto y objeto, es su cometido) la esencia del corazón en una *esencia, distinta, objetiva, exterior* al corazón. Es cierto que para el corazón el otro ser constituye una necesidad *(Bedürfnis),* pero sólo un ser tal que sea igual y *no* distinto del corazón, que no contradiga el corazón. La teología *niega la verdad del corazón, la verdad del afecto religioso.* El afecto religioso, el corazón, dice, por

ejemplo: «Dios *no* padece», es decir, el corazón *niega* la *diferencia* entre Dios y el hombre allí donde la teología la *sostiene.*

El teísmo reposa en la escisión entre la *cabeza y* el *corazón;* el panteísmo es la supresión de esta escisión *en el seno*, mismo de la escisión —pues sólo hace inmanente al ser divino en tanto que *trascendente*—; el antropoteísmo es esta misma supresión *sin escisión.* El antropoteísmo es el corazón convertido en entendimiento; sólo le dice razonablemente a la cabeza lo que el corazón le cuenta a su manera. La religión sólo es afecto, sentimiento, corazón, amor, es decir, negación, *disolución de Dios* en el hombre. Por eso la nueva filosofía, en tanto que *negación de la teología,* la cual niega la verdad del afecto religioso, es la *posición de la religión.* El antropoteísmo es la religión *autoconsciente,* la religión que se *comprende a sí misma.* La teología, por el contrario, *niega* a la religión *bajo la apariencia de ponerla.*

Schelling y Hegel son *antitéticos.* Hegel representa el principio masculino de la independencia, de la autoactividad, en suma, el principio idealista; Schelling, el principio femenino de la receptividad, de la pasividad —primero acogió a Fichte, después a Platón y a Spinoza, y por último a J. Böhme—, en suma, el principio materialista. Hegel carece de *intuición;* Schelling carece de *la fuerza del pensamiento y la determinación.* Schelling sólo es pensador en lo *general y* en cuanto llega a las cosas en su particularidad y determinación, cae en el sonambulismo de la imaginación. El racionalismo de Schelling es sólo *apariencia,* su irracionalismo, *verdad.* Hegel tan sólo proporciona una existencia y una realidad *abstractas,* contrapuestas al principio irracional; Schelling tan sólo proporciona una existencia y una realidad *místicas e imaginarias,* contrapuestas al principio racional. Hegel compensa la falta de realismo con palabras *rudas,* Schelling, con palabras *bellas.* Hegel expresa lo extraordinario en términos ordinarios, Schelling, lo ordinario en términos extraordinarios. Hegel convierte las *cosas en meros pensamientos,* Schelling, los meros pensamientos —la *aseidad* de Dios, por ejemplo — en *cosas.* Hegel confunde a las cabezas que piensan, Schelling, a las que *no piensan.* Hegel convierte en razón a la sinrazón; Schelling, a la inversa, convierte la razón en sinrazón. Schelling es la filosofía real en sueños, Hegel, en conceptos. Schelling niega el pensamiento abstracto en la *fantasía,* Hegel lo niega en el *pensamiento abstracto.* Autonegación del pensamiento negativo, culminación de la vieja filosofía, Hegel es también el comienzo negativo de la nueva filosofía; Schelling es la vieja filosofía con la *pretensión, la ilusión,* de ser la nueva filosofía real.

La filosofía hegeliana es la supresión de la contradicción entre el pensar y el ser, tal como la ha formulado en especial Kant; pero, téngase bien en cuenta, la supresión de esta contradicción sólo *en el seno de la contradicción:* en el seno de *un elemento,* en el seno *del pensar.* El *pensamiento* es, para Hegel, el *ser* —el *pensamiento* es el *sujeto,* el *ser* es el *predicado—.* La *lógica* es el pensar en el elemento del pensar o el pensamiento que se piensa a sí mismo —el pensamiento como *sujeto sin predicado* o el pensamiento que *es sujeto al tiempo que predicado de sí mismo*—. Pero el pensar en el elemento del pensar sigue siendo abstracto; de ahí que se realice, se aliene. Este pensamiento realizado, alienado, es la naturaleza, lo real en general, el ser. Pero, ¿qué es lo real verdadero en esto real? El pensamiento, el cual se vuelve a sustraer inmediatamente del predicado de la realidad para poner su ausencia de predicado como su verdadera esencia. Pero, precisamente por ello, Hegel no llegó al *ser en tanto que ser,* al ser libre, independiente y dichoso en sí mismo. Hegel pensó los objetos como *predicados* del pensamiento que se piensa a sí mismo. La contradicción, ya admitida entre la religión *existente* y la religión *pensada,* en la filosofía de la religión de Hegel, procede únicamente de que también aquí, lo mismo que en otros lugares, se convierte el pensamiento en sujeto, y el objeto, es decir, la religión, en un mero predicado del pensamiento.

Quien no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología. La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es *puesta* por la idea, no es más que la expresión racional de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto. Al final de la *lógica* la idea llega incluso a una «determinación», para documentar con su propio puño y letra su descendencia del cielo teológico.

La filosofía hegeliana es el último refugio, el último pilar racional de la teología. Si antaño los teólogos católicos se hicieron aristotélicos *de hecho* para poder combatir el protestantismo, en la actualidad los teólogos protestantes tienen que hacerse hegelianos *de derecho* para poder combatir el «ateísmo».

La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es sujeto, el pensar es predicado.* El pensar procede del ser, mas no el ser del pensar. Ser es por sí y a través de sí —ser sólo es dado a través del ser—; ser tiene su fundamento en sí mismo, pues sólo ser es sentido, razón y necesidad, en resumen, es todo en todo —se es, pues no-ser es no-ser *(Nichtsein),* es decir, nada, lo carente de sentido—.

La esencia del ser *en tanto que ser* es la esencia de la naturaleza. La génesis temporal afecta tan sólo a las figuras y no a la esencia de la naturaleza.

El ser sólo se deriva del pensar allí donde se desgarra la verdadera unidad del pensar y el ser, allí donde primero se le sustrae al ser su *alma,* su *esencia,* a través de la abstracción, para encontrar en segundo lugar en la esencia sustraída al ser el sentido y el fundamento de este ser para sí vacío; de la misma manera se deriva y tiene que derivarse el mundo a partir de Dios allí donde la esencia del mundo se separa arbitrariamente del mundo.

Quien especula con arreglo a un principio real *especial* como los llamados filósofos positivos:

> Es como un animal en un árido erial
> guiado en círculo por un mal espíritu,
> mientras alrededor se extienden bellos y verdes prados.

Estos bellos y verdes prados son la naturaleza y el hombre, pues ambos se pertenecen. ¡Contémplese la naturaleza! ¡Contémplese al hombre! ¡Ahí están a la vista los misterios de la filosofía!

La naturaleza es la *esencia* no distinta de la existencia; el hombre, la esencia que se distingue de la existencia. La esencia que no se distingue es el fundamento de la esencia que distingue; por tanto, la naturaleza es el fundamento del hombre.

La nueva filosofía, la única filosofía positiva, es la *negación de toda filosofía de escuela,* y, pese a contener en sí misma la verdad de la misma, es la negación de la filosofía *como cualidad abstracta, especial,* es decir, *escolástica;* ella no tiene ni *contraseña* ni lenguaje *especial;* ni nombre *especial,* ni principio *especial;* ella es el *mismo hombre pensante:* el hombre que es y se sabe la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de los Estados, la esencia de la religión; el hombre que es y se sabe como la *identidad real* (no imaginaria), *absoluta,* de todos los principios y contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales; el hombre que se sabe como el ser panteísta, que los filósofos especulativos o, mejor dicho, los teólogos separaban del hombre, objetivándolo como un ser abstracto, no es sino su propia esencia, indeterminada, mas susceptible de infinitas determinaciones.

La nueva filosofía es la *negación* tanto del *racionalismo* cuanto del *misticismo;* tanto del *panteísmo* cuanto del *personalismo;* tanto del *ateísmo* cuanto del *teísmo;*

ella es la unidad de todas estas verdades antitéticas, en tanto que verdad absolutamente independiente y transparente.

La nueva filosofía se ha declarado ya, tanto *negativa* como *positivamente,* como filosofía de la religión. Basta convertir las *conclusiones* de su análisis en *premisas,* para reconocer en éstas los principios de una filosofía positiva. Pero la nueva filosofía no pretende halagar al público. Segura de sí misma, desprecia el *parecer* lo que ella es; pero precisamente en razón a nuestra época, que considera los intereses esenciales de la apariencia como la esencia, la ilusión como la realidad, el nombre como la cosa, ella tiene que *ser* lo que ella *no es.* ¡Así se complementan los opuestos! Allí donde la *nada* se tiene por *algo y* la *mentira por verdad,* allí también, en consecuencia, se debe tener el *algo* por *nada* y la *verdad* por *mentira.* Y allí donde se lleva a cabo la tentativa —tentativa ridícula precisamente en el momento en que la filosofía es concebida en un acto de *autodesilusión decisiva* y universal— hasta ahora insólita de fundar una filosofía únicamente en el *favor y* la *opinión* del *público y* los *periódicos,* allí también tiene que intentarse *refutar* honesta y cristianamente las obras filosóficas, meramente difamándolas públicamente en las columnas del *Allgemeinen Zeitung* de Augsburgo. ¡Qué dignas y morales son las circunstancias públicas en Alemania!

Un principio nuevo siempre se presenta bajo un *nuevo hombre;* es decir, eleva un hombre de bajo y atrasado rango a la dignidad de principado, lo convierte en signo de lo supremo. Si el nombre de la nueva filosofía, el nombre «hombre», se vertiera por *autoconciencia,* se expondría la nueva filosofía en el sentido de la vieja, se la remitiría al antiguo punto de vista; pues la autoconciencia de la vieja filosofía, en tanto que *separada del hombre,* es una *abstracción sin realidad.* El hombre es la autoconciencia.

Con arreglo a la lengua, el nombre «hombre» es un nombre particular, pero con arreglo a la verdad, es el nombre de todos los nombres. Corresponde al hombre el predicado polinómico. Todo lo que el hombre nombra y enuncia, expresa siempre su propia esencia. El lenguaje constituye por esta razón el criterio del grado, bajo o elevado, de la formación de la humanidad. El nombre de Dios sólo es el nombre de aquello que para el hombre constituye la fuerza suprema, la esencia suprema, es decir, el sentimiento y el pensamiento supremos.

Por lo general, el nombre «hombre» sólo significa el hombre con sus necesidades, sensaciones y convicciones: el hombre como persona, a diferencia del espíritu y de todas sus cualidades públicas generales; a diferencia, por ejemplo, del artista, del pensador, del escritor, del juez, como si ser pensador, artista, juez, etc., no fuera una *propiedad característica, esencial, del hombre,* como si en el arte, en la ciencia, etc., el hombre estuviera *fuera de sí.* La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de las cualidades esenciales del hombre, divinizando con ello como seres independientes a cualidades puramente abstractas. Así, por ejemplo, en el *Derecho natural* de Hegel se dice (párrafo 190): «En el derecho, el objeto es la *persona;* desde el punto de vista moral, lo es el *sujeto;* en la familia, lo es el miembro familiar; en la sociedad civil, lo es el ciudadano en general (en tanto que *bourgeois), y* aquí, desde el punto de vista de las necesidades *(Bedürfnisse),* el concreto de la representación denominada hombre: es, por tanto, sólo aquí y propiamente aquí que entra en cuestión el hombre en este sentido». En *este* sentido: por consiguiente, cuando se habla del ciudadano, del sujeto, del miembro de la familia, de la persona, no se trata, en verdad, sino de *uno y el mismo ser* del hombre, sólo que en otro sentido, sólo que bajo otra cualidad.

Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad, sin el hombre, fuera o incluso por encima del hombre, es una especulación *sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad.* El hombre es la existencia de la libertad, la existencia de la personalidad, la existencia del derecho.

Sólo el hombre es el *fundamento* y la *base* del Yo fichteano, el *fundamento y* la *base* de la mónada leibniziana, el *fundamento y* la *base* de lo absoluto.

Todas las ciencias tienen que fundarse en la naturaleza. Una teoría, mientras no haya encontrado su *base natural,* sólo es una *hipótesis.* Ello tiene una vigencia particular con respecto a la teoría de la libertad. Únicamente la nueva filosofía podrá *naturalizar* la libertad que hasta ahora era una *hipótesis antinatural y supranatural.*

La filosofía tiene que unirse nuevamente con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía. Esta unión fundada en una necesidad *(Bedürfnis)* mutua, en una necesidad *(Notwendigkeit)* interna, será más duradera, más afortunada y fecunda que el maridaje que hasta ahora ha reinado entre la filosofía y la teología.

El hombre es la esencia del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada de la esencia humana. En el Estado se realizan las cualidades o actividades esenciales del hombre en estamentos particulares; pero son reducidas de nuevo a la identidad de la persona en el jefe del Estado. El jefe del Estado tiene que representar a todos los estamentos sin distinción; ante él, todos son necesarios por igual e igualmente legítimos. El jefe del Estado es el representante del hombre universal.

La religión cristiana ha unido el nombre del hombre y el nombre de Dios en el nombre del hombre-Dios, y, por consiguiente, ha elevado el nombre del hombre a atributo del ser supremo. La nueva filosofía ha convertido, de acuerdo con la verdad, este atributo en sustancia y el predicado, en sujeto; la nueva filosofía es la *idea realizada:* la verdad del cristianismo. Mas, justamente al contener en sí la esencia del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo. El cristianismo ha enunciado la verdad sólo en *contradicción* con la *verdad.* La verdad no contradictoria, pura y no falsificada, es una *verdad nueva:* un acto nuevo y autónomo de la humanidad.

Principios de la filosofía del futuro

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Estos *Principios* constituyen la continuación y el desarrollo de los fundamentos de mis *Tesis para la reforma de la filosofía,* que la ilimitada arbitrariedad de la censura alemana condenó al exilio. El manuscrito primitivo estaba previsto como un libro extenso. Pero, al comenzar la redacción definitiva se apoderó de mí el espíritu de la censura alemana, la cual —sin que me pueda explicar el cómo— intervino con brutales tachaduras. Todo lo que esta indiscreta censura dejó en pie se reduce a estos pocos pliegos.

Los titulé *Principios de la filosofía del futuro* porque la época actual en general, este período de astutas ilusiones y repugnantes prejuicios, es incapaz de asimilar y menos aún de apreciar, precisamente por su simpleza, las sencillas verdades de las que se extraen estos *Principios.*

La filosofía del futuro tiene por misión conducir a la filosofía del reino de las «almas desaparecidas» al reino de las almas encarnadas y vivas; de hacerla descender de la beatitud del pensamiento divino, carente de necesidades, a la miseria humana. Para este fin sólo requiere un entendimiento humano y un lenguaje humano. Y, sin embargo, pensar, hablar y actuar de manera pura y verdaderamente humana es algo que le está reservado exclusivamente a las generaciones venideras. En el momento presente todavía no se puede exponer al hombre, sino que se trata más bien de arrancarlo del lodazal en que está sumergido. El fruto de este limpio y áspero cometido son estos *Principios.* Su tarea consistió en inferir la necesidad de la filosofía del hombre, es decir, de la antropología, a partir de la filosofía de lo absoluto, o sea, de la teología, y en fundar sobre la crítica de la filosofía divina la crítica de la filosofía humana. Por esa razón, ellos suponen, para que puedan ser apreciados, un conocimiento preciso de la filosofía de la época moderna.

Las consecuencias de estos *Principios* no se harán esperar.

Bruckberg, 9 de julio de 1843

1

La misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios; la transformación y disolución de la teología en antropología.

2

La manera *religiosa o práctica* de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo: sólo él es el Dios del protestantismo. El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que *Dios es en sí mismo,* sino únicamente de lo que *Él es para el hombre;* de ahí que ya no tenga, como aquél, ninguna tendencia especulativa o contemplativa; el protestantismo ya no es teología: en lo esencial, no es más que *cristología,* es decir, *antropología religiosa.*

3

El protestantismo, sin embargo, sólo negaba a Dios en sí o a Dios en tanto Dios —pues sólo Dios en sí es propiamente Dios—, sólo lo negaba *prácticamente;* teóricamente lo dejaba subsistir. Él es; pero no en cambio para el hombre, es decir, para el hombre *religioso:* Él es un ser del más allá, un ser que sólo allá en el cielo se convertirá en un objeto *(Gegenstand) para el hombre.* Pero lo *allende* la religión se halla *aquende* la filosofía; lo que para aquélla no es un objeto *(Gegenstand)* constituye precisamente el objeto de ésta.

4

La elaboración y disolución *racional* y *teorética* del Dios inobjetivo del más allá, de la religión, es la *filosofía especulativa.*

5

La *esencia* de la filosofía especulativa no es otra que la *esencia racionalizada, realizada y actualizada de Dios.* La filosofía especulativa es la teología *verdadera, consecuente y racional.*

6

Dios en tanto que Dios: en tanto que ser *espiritual* o *abstracto,* o sea, no humano, no sensible únicamente *accesible y objetivo para la razón o la inteligencia, no es*

otro que el ser de la razón misma, el cual, sin embargo, *es representado mediante la imaginación por la teología común o el teísmo como un ser distinto e independiente.* Es por ello una *necesidad* interna y sagrada el *identificar* definitivamente la esencia de la razón distinguida por la razón *con esta razón* misma, el reconocer, por tanto, realizar y actualizar el ser divino *como el ser de la razón.* En esta necesidad reposa *la elevada significación histórica de la filosofía especulativa.*

La prueba de que el ser divino es el ser de la razón o inteligencia reside en que las *determinaciones o atributos de Dios* —en la medida, claro está, de que éstos sean *racionales* o *espirituales*— no son *determinaciones de la sensibilidad* o de la *imaginación,* sino *atributos de la razón.*

«Dios es el ser infinito, el ser carente de limitaciones.» Pero lo que no es linde ni límite de Dios, tampoco es límite de la razón. Allí donde, por ejemplo, Dios es un ser que excede
de los límites de la sensibilidad allí, lo es también la razón. Quien no pueda pensar otra existencia que la sensible, quien, por consiguiente, posea una razón limitada por la sensibilidad, también posee, precisamente por esto, un Dios limitado por la sensibilidad. La razón que conciba a Dios como un ser limitado, sólo concibe en Dios su propia ilimitación. Lo que para la razón es el ser divino es también su verdadero ser racional; es decir, el ser que corresponde plenamente a la razón y en esta misma medida le satisface. Pero aquello en lo que se satisface un ser no es sino su ser *objetivo (gegenständlich).* Quien encuentra satisfacción en un poeta es también una naturaleza poética, quien la halla en un filósofo es asimismo una naturaleza filosófica, y el serlo sólo se convierte en objeto *(Gegenstand)* para él mismo y para los otros en esta satisfacción. La razón, «sin embargo, no se detiene en las cosas sensibles y finitas; ella tan sólo se satisface en el ser infinito»; luego sólo en este ser se nos revela la esencia de la razón.

«Dios es el ser necesario.» Pero esta su necesidad reposa en que Él es un ser *racional, inteligente.* El mundo, la materia, no tienen en sí mismos el fundamento de su ser y de su ser así; le es completamente indiferente ser o no ser, ser así o ser de otra manera[6]. Por consiguiente, presupone necesariamente, en tanto que causa, otro ser, a saber, un ser *inteligente, autoconsciente,* que actúe según causas y fines. Pues si a este ser se le sustrae la inteligencia, surge de nuevo la cuestión de su causa. La necesidad del ser primero y supremo reposa, por consiguiente, en la premisa de que sólo el *entendimiento* es el *ser primero* y *supremo,* el *ser necesario* y *verdadero.* Así como, en general, las determinaciones metafísicas u ontoteológicas sólo adquieren verdad y realidad cuando se las remonta a determinaciones psicológicas o más bien antropológicas, así también la necesidad del ser divino en la vieja metafísica o la ontoteología sólo adquiere sentido y entendimiento, verdad y realidad, en la determinación psicológica o antropológica de Dios en tanto que ser inteligente. El ser necesario es el ser que tiene que pensarse necesariamente, afirmarse incondicionalmente, es incondicionalmente innegable o irrecusable; pero sólo como un *ser a su vez pensante.* En el ser necesario, por tanto, la razón sólo prueba y muestra su propia necesidad y realidad.

«Dios es el ser incondicionado, universal —"Dios no es esto o aquello"— *inmutable, eterno o intemporal.»* Pero la incondicionalidad, la inmutabilidad, la eternidad, la universalidad, son también, incluso según el juicio de la teología metafísica, atributos de las verdades de la razón o leyes de la razón y, por consiguiente, atributos de la razón misma; pues, ¿qué son estas verdades inmutables, universales, incondicionadas, siempre y por doquier válidas, de la razón, sino expresiones del ser de la razón?

«Dios es el ser independiente y autónomo que no necesita de ningún otro ser para su existencia y, en consecuencia, es por y a través de sí mismo.» Pero tampoco esta determinación abstracta y metafísica tiene sentido y realidad sino como definición del ser del entendimiento, y no sólo expresa que Dios es un ser

---

[6]Ni que decir tiene que aquí, como en todos los parágrafos que conciernen a objetos históricos y los desarrollan, no hablo ni argumento en mi propio sentido, sino en el sentido del correspondiente objeto, es decir, en este caso, en el del teísmo.

pensante, inteligente, o, a la inversa, que sólo el ser pensante es el ser divino; pues sólo un ser divino necesita para su existencia otras cosas fuera de sí. El aire lo necesito para respirar, el agua para beber, la luz para ver, las sustancias vegetales y animales para comer; pero no necesito nada, al menos inmediatamente, para pensar. A un ser que respire no lo puedo pensar sin aire, a uno que vea no lo puedo pensar sin luz, pero al ser pensante lo puedo pensar aisladamente para sí. El ser que respira se remite *necesariamente* a un ser exterior a él, y su objeto *(Gegenstand) esencial,* en virtud del cual es lo que es, está fuera de él; pero el ser pensante se *remite a sí mismo,* es su propio objeto *(Gegenstand),* tiene su ser en sí mismo, es lo que es por sí mismo.

7

Lo que en el *teísmo* es *objeto (Objekt),* en la *filosofía especulativa* es *sujeto;* lo que en aquél es el ser únicamente *pensado,* representado, de la razón, en la filosofía especulativa es el ser *pensante* de la razón misma.

El teísta se representa a Dios como un ser *personal existente juera de la razón,* fuera del hombre en general; piensa en tanto que sujeto sobre Dios en tanto que objeto. Concibe a Dios como un ser, es decir, de acuerdo con su representación, como un ser *espiritual, no-sensible,* pero de acuerdo con su *existencia,* es decae, con la verdad, lo concibe como un ser sensible; pues *la característica esencial* de una existencia objetiva, de una existencia exterior al pensamiento o la representación, es la *sensibilidad.* El teísta distingue a Dios de sí mismo de la misma manera que distingue de sí mismo las cosas y seres sensibles en tanto que existentes fuera de él; en síntesis, concibe a Dios desde el *punto de vista de la sensibilidad.* El teólogo especulativo o filósofo concibe a Dios, por el contrario, desde el *punto de vista del pensar;* por consiguiente, entre él y Dios no se interpone la perturbadora representación de un ser sensible; de esta manera identifica sin obstáculo el ser objetivo, pensado, con el ser *subjetivo,* pensante.

La necesidad interna de que Dios, de ser *objeto* del hombre, se convierta en *sujeto,* en *yo pensante* del hombre se desprende, a partir de lo que se acaba de desarrollar, de la siguiente manera: Dios es objeto *(Gegenstand)* del hombre y solamente del hombre, no del animal. Pero lo que un ser es sólo puede reconocerse a partir de su objeto *(Gegenstand);* el objeto *(Gegenstand)* al que se refiere necesariamente un ser no es otro que su ser *manifiesto (offenbar).* Así, el objeto de los animales herbívoros es la planta; pero a través de este objeto *(Gegenstand)* dichos animales se distinguen esencialmente de los otros, los animales carnívoros. Del mismo modo, el objeto del ojo es la luz, y no el sonido, ni el olor. En el objeto *(Gegenstand)* del ojo se manifiesta, sin embargo, su ser. Por ello viene a ser indistinto el no ver que el carecer de ojos. Por eso también, en la vida sólo designamos las cosas y los seres con arreglo a sus objetos *(Gegenstand).* El ojo es el «órgano de la luz». Quien labra la tierra es un labrador; quien hace de la caza el objeto *(Objekt)* de su actividad es un cazador; quien pesca peces es un pescador, etcétera. Si, por consiguiente, Dios es un objeto *(Gegenstand)* —y lo es necesaria y esencialmente—, en el ser de este objeto sólo se expresa el propio ser del hombre. Imagínate que un ser pensante de un planeta o de un cometa viera un par de párrafos de una dogmática cristiana que tratara del ser de Dios. ¿Qué colegiría este ser de dichos párrafos? ¿Acaso la existencia de un Dios en el sentido de la dogmática cristiana? ¡No! Únicamente deduciría de ello que también en la Tierra hay seres pensantes; en las definiciones de los terrícolas de su Dios no vería más que las definiciones de su propio ser[7]; así, por ejemplo, en la definición: Dios es un espíritu, sólo vería la prueba y la expresión de su propio espíritu; en suma, a partir del ser y de los atributos del objeto *(Objekt)* inferiría el ser y atributos del sujeto. Y con toda razón; pues la distinción entre lo que el objeto *(Gegenstand)* inmediata y sensiblemente da *para* el *hombre* no es válida para *este objeto (Objekt).* Esta distinción sólo es legítima en un objeto *(Gegenstand)* inmediata y sensiblemente dado y, precisamente por ello, dado también para otros seres además del hombre. La luz no se da únicamente para el hombre, sino que afecta también a los animales,

---

[7]De los terrícolas. *(N. del T.)*

a los vegetales e incluso a las materias inorgánicas: es un ser universal. Para percibir lo que es la luz no sólo observamos, por este motivo, las impresiones y efectos que ejerce sobre nosotros, sino también los que ejerce sobre otros seres distintos de nosotros. De ahí que en este caso la distinción entre el objeto *(Gegenstand) en sí mismo* y el objeto *(Gegenstand) para nosotros, y* particularmente, entre el objeto *(Gegenstand)* en la realidad y el objeto *(Gegenstand)* en nuestro pensar y nuestra representación, está objetiva y necesariamente fundada. Pero Dios únicamente es un objeto *(Gegenstand)* del hombre. Los animales y las estrellas veneran a Dios *sólo en la mente del hombre.* Por consiguiente, pertenece a la misma esencia de Dios el no ser objeto de ninguna otra esencia que el hombre, el ser un objeto *(Gegenstand)* específicamente humano, el ser el misterio del hombre. Pero si Dios es un objeto *(Gegenstand)* únicamente del hombre, ¿qué se nos manifiesta en el ser de Dios? Nada que no sea el ser del hombre. Quien tiene por objeto *(Gegenstand)* al ser supremo, es, él mismo, el ser supremo. Cuanto más sea el hombre Objeto *(Gegenstand)* de los animales, tanto más elevados, tanto más próximos estarán éstos del hombre. Un animal cuyo objeto *(Gegenstand)* fuera el hombre en tanto hombre, el ser humano propiamente dicho, no sería ya un animal, sino también hombre. Sólo seres iguales son objetos *(Gegenstand)* recíprocamente, a saber, tal como ellos *son en sí.* Con todo, la identidad del ser divino y humano es propia también de la conciencia del teísmo. Pero, como el teísmo, a pesar de poner el ser de Dios en el espíritu, lo representa a su vez, sin embargo, como un ser sensible exterior al hombre, esta identidad no es para él objeto *(Gegenstand)* sino como identidad *sensible,* como *semejanza* o *parentesco.* El parentesco expresa lo mismo que la identidad; pero, a su vez, se vincula a ella la representación sensible de que los seres emparentados son autónomos, es decir, seres sensibles que existen separadamente.

8

La teología *común* convierte el *punto de vista del hombre* en el *punto de vista de Dios;* la teología *especulativa,* por el contrario, convierte el *punto de vista de Dios* en el *punto de vista del hombre,* o, *más bien, del pensador.*

Para la teología común, Dios es objeto *(Objekt), a* saber, del mismo modo, precisamente, que cualquier otro objeto *(Objekt)* sensible; pero, al mismo tiempo, Él es una vez más sujeto, a saber, sujeto en el mismo sentido que el sujeto humano: Dios engendra cosas *fuera de sí,* se relaciona *consigo mismo* y con otros seres existentes fuera de él, se ama y se piensa al tiempo que ama y piensa a otros seres. En resumen, el hombre convierte sus pensamientos e incluso sus afectos en pensamientos y afecto de Dios; convierte su esencia y su punto de vista en la esencia y punto de vista de Dios. La teología especulativa, sin embargo, invierte este nexo. En la teología común, *Dios* es, por esta razón, una *contradicción consigo mismo;* pues Él debe ser un ser no-humano, sobre-humano, y, no obstante, con arreglo a todas sus determinaciones, es, en verdad, un ser humano. En la teología especulativa o filosofía, por el contrario, *Dios es una contradicción con el hombre:* Él debe ser el ser del hombre —o, al menos, de la razón—, y, no obstante, es un ser no-humano, sobre-humano, es decir, un ser abstracto. Él Dios sobre-humano no es, en la teología común, más que una edificante fórmula retórica, una representación, un juguete de la fantasía; en la filosofía especulativa es, por el contrario, verdad, amarga veracidad. La violenta contradicción en que ha incurrido la filosofía especulativa sólo tiene su fundamento en que ha convertido a Dios, que en el teísmo sólo es un ser de la fantasía, un ser lejano, indeterminado y nebuloso, en un ser actual y determinado, con lo que ha roto el hechizo ilusorio que posee un ser alejado en los vahos azulados de la representación. Así, los teístas se encolerizaron porque la lógica, según Hegel, era la exposición de Dios en su ser eterno y preterrenal y, no obstante, por ejemplo, en la teoría de la cantidad, trataba sobre las magnitudes extensas e intensas, las fracciones y las potencias, las relaciones de medida, etc. ¿Cómo, exclamaron con ira, este Dios ha de ser nuestro Dios? Y sin embargo: ¿Qué es Él sino el Dios sustraído de las tinieblas de la representación indeterminada y expuesto a la luz del pensamiento determinante? ¿Qué es sino el Dios del teísmo tomado, por así decirlo, literalmente, el Dios que ha ordenado y

creado todo según medida, número y peso? Si Dios ha ordenado y creado todo según medida y número, es decir, que la medida y el número, antes de hacerse realidad en las cosas extradivinas, ya estaban comprendidos en el entendimiento de Dios y, por consiguiente, en su ser —pues entre el entendimiento de Dios y su ser no existe ninguna diferencia—, y todavía están comprendidos hoy, ¿no pertenecen entonces las matemáticas a los misterios de la teología? Pero, claro está, un ser tiene un semblante completamente distinto en la imaginación y la representación, que en la verdad y en la realidad; no tiene nada de extraño que para aquellos que se rigen por la semblanza, por la apariencia, uno y el mismo ser aparezca como dos seres enteramente distintos.

9

Los atributos o predicados esenciales del ser divino son los atributos o predicados esenciales de la filosofía especulativa.

10

Dios es espíritu puro, ser puro, actividad pura —*actus purus—,* sin pasiones, sin determinaciones exteriores, sin sensibilidad, sin materia. La filosofía especulativa es *este espíritu puro, esta actividad pura, realizados como acto del pensar; es el ser absoluto en tanto que pensar absoluto.*

Así como anteriormente la abstracción de todo lo sensible y material era la condición necesaria de la teología, así también lo era de la filosofía especulativa; con la sola diferencia de que la abstracción es una abstracción a su vez *sensible,* por cuanto su objeto, aun cuando alcanzado a través de la abstracción, se volvía a representar de nuevo como un ser sensible, mientras que la abstracción de la filosofía especulativa es una abstracción espiritual, pensada, sólo tiene una significación científica o teorética, pero no práctica. El comienzo de la filosofía cartesiana, la abstracción de la sensibilidad, de la materia, es también el comienzo de la filosofía especulativa moderna. Pero Descartes y Leibniz sólo consideraban esta abstracción como una condición subjetiva para conocer el inmaterial ser divino; representaban la inmaterialidad de Dios como un atributo *objetivo, independiente* de la abstracción y del pensamiento; se hallaban todavía en el punto de vista del teísmo, convertían al ser inmaterial solamente en objeto *(Objekt),* pero no en *sujeto,* en *principio activo,* en *esencia real* de la filosofía misma. Con todo, también en Descartes y en Leibniz, Dios es el principio de la filosofía; pero sólo como un objeto *(Objekt) distinto* del pensar —y, por ello, sólo como principio en general, sólo en la representación, y no de hecho y en verdad—. Dios es únicamente la causa *primera y universal* de la materia, del movimiento y de la actividad; pero los movimientos y actividades particulares, las cosas materiales reales y determinadas, se consideran y reconocen en tanto que independientes de Dios. Leibniz y Descartes sólo son idealistas en lo universal; en lo particular, en cambio, son materialistas. Sólo Dios es el idealista consecuente, integral, verdadero: pues sólo Él se representa todas las cosas sin oscuridad, es decir, en el sentido de la filosofía de Leibniz, sin los sentidos y la imaginación. Él es entendimiento puro, o sea, entendimiento separado de toda sensibilidad y materialidad; por eso, todas las cosas materiales son para Él puros seres del entendimiento, puros pensamientos; para Él no existe absolutamente ninguna materia, pues ésta tan sólo reposa en representaciones oscuras, o sea, sensibles. Pero también el hombre tiene en sí, para Leibniz, una buena parte del idealismo —¿cómo sería posible, de lo contrario, representarse un ser inmaterial sin tener una facultad inmaterial, y, por consiguiente, sin representaciones inmateriales?—, pues, además de los sentidos y la imaginación, tiene entendimiento, y el entendimiento, por cuanto es un ser pensante, es precisamente inmaterial, *puro;* sólo que el entendimiento del hombre no es *tan* puro, no es puro en la ilimitación y extensión del entendimiento divino o del ser divino. El hombre y, respectivamente, este hombre, Leibniz, es, por consiguiente, un *idealista parcial, un idealista a medias,* y sólo *Dios* es un *idealista integral,* sólo Él es el *«consumado sabio universal»,* como también lo denominó explícitamente Wolff; es decir, Dios es la idea, del idealismo absoluto de la posterior filosofía especulativa consumada y realizada hasta lo

singular. Pues, ¿qué es el entendimiento, qué es en general el ser de Dios? No es otro que el entendimiento, el ser del hombre, separado de las determinaciones que, en una época determinada, son limitaciones del hombre, ya sean reales o supuestas. Quien no tiene un entendimiento escindido de sus sentidos, quien no considera a sus sentidos como limitaciones, éste tampoco se representa un entendimiento sin sentidos como el entendimiento supremo y verdadero. Pero, ¿qué es la idea de una cosa sino su esencia, purificada de las limitaciones y oscuridades de que adolece en la realidad, en la que está en relación con otras cosas? Así, el límite del entendimiento humano reside, según Leibniz, en que está afectado por el materialismo, es decir, por representaciones oscuras; estas representaciones oscuras proceden a su vez únicamente de que el ser humano está en relación con otros seres, con el mundo en general. Pero esta vinculación no pertenece al ser del entendimiento; más bien se contradice con él, pues, *en sí,* es decir, en la *idea,* es un ser inmaterial, esto es, un ser que es *para sí* mismo, un ser aislado. Y esta idea, este entendimiento depurado de todas las representaciones materialistas es precisamente el entendimiento divino. Pero lo que en Leibniz sólo era *idea* se convirtió en la filosofía posterior en *verdad y realidad.* El *idealismo absoluto* no es sino el *entendimiento divino* del teísmo leibniziano *realizado,* el entendimiento puro llevado a cabo sistemáticamente, el entendimiento que despoja a todas las cosas de su sensibilidad, convirtiéndolas en puros seres del entendimiento no afectadas por nada extraño, que sólo se ocupan de sí mismos en tanto que ser de los seres.

11

Dios es una esencia pensante; pero los objetos *(Gegenstand)* que piensa, que concibe en sí, al igual que su entendimiento, *no difieren de su esencia,* de suerte que al pensar las cosas sólo *se piensa a sí mismo* y, por tanto, sigue en *ininterrumpida unidad consigo mismo.* Esta *unidad de lo pensante y lo pensado* constituye, empero, *el secreto del pensamiento especulativo.*

Así, por ejemplo, en la lógica de Hegel, los objetos *(Gegenstand)* del pensamiento no son distintos de la esencia del pensar. El pensar se halla aquí en ininterrumpida unidad consigo mismo; los objetos *(Gegenstand)* del mismo sólo son determinaciones del pensar, se absorben puramente en el pensamiento, nada tienen para sí que permanezca fuera del pensamiento. Pero lo que constituye la esencia de la lógica, es también la esencia de Dios. Dios es una esencia espiritual, abstracta; pero, a su vez, es la esencia de las esencias que abarca en sí todas las esencias y, a saber, en unidad con esta su esencia abstracta. Pero, ¿qué son las esencias idénticas a una esencia abstracta, espiritual? Son, a su vez, esencias abstractas, pensamientos. Las cosas, en Dios, no son como son fuera de Dios; por el contrario, son tan distintas de las cosas reales, como distintas son las cosas en tanto que objeto *(Gegenstand)* de la lógica, de las cosas en tanto que objeto *(Gegenstand)* de la intuición real. ¿A qué se reduce, pues, la diferencia entre el pensamiento divino y el metafísico? Sólo a una diferencia de la imaginación, a la sola diferencia entre el pensar *representado* y el pensar *real.*

12

La diferencia entre el saber o el pensar de *Dios,* en tanto que *imagen original (Urbild)* que *precede* y *crea* a las cosas, y el pensamiento *humano* que *sigue* a las cosas como *copia (Nachbild)* de ellas, no es otra que la *diferencia* entre el *saber apriorístico* o especulativo y el *saber aposteriorístico o empírico.*

El teísmo se representa a Dios como una *esencia* que, si bien pensante o espiritual, es, a su vez, *sensible.* Por esta razón vincula con el pensar y la voluntad de Dios efectos inmediatamente *sensibles,* materiales: efectos que se contradicen con la esencia del pensar y la voluntad, y que no expresan más que el poder de la naturaleza. Un *efecto material* semejante —que, en consecuencia, es la mera expresión de un poder sensible— es ante todo la creación o producción del mundo real, material. La teología especulativa en cambio transforma este acto sensible que contradice la esencia del pensar en un acto lógico o teorético, transforma la producción material del objeto *(Gegenstand)* en el engendramiento especulativo a partir del concepto. En el teísmo, el mundo es un producto temporal de Dios: el

mundo existe hace algunos milenios y, antes de ser, sólo era Dios; en la teología especulativa, por el contrario, el mundo o la naturaleza sólo son posteriores a Dios en cuanto su rango y significación: el accidente presupone la sustancia, la naturaleza presupone la lógica; pero según el concepto, no según la existencia sensible y, por consiguiente, no según el tiempo.

El teísmo, sin embargo, no sólo transfiere a Dios el saber especulativo, sino también el saber *sensible, empírico* y, concretamente, en su plenitud suprema. Y de la misma manera que el saber preterrenal y preobjetivo de Dios halló su realización, su verdad y realidad en el saber apriorístico de la filosofía especulativa, así también el *saber sensible* de Dios sólo las ha encontrado en las *ciencias empíricas* de la época moderna. El saber sensible más pleno, es decir, el saber sensible divino no es, en efecto, sino el *más sensible* de los saberes, el saber de las mayores minucias y de las singularidades más imperceptibles —«Dios es por ello omnisciente», dice santo Tomás de Aquino, «porque sabe de las cosas más singulares»—, el saber que no agrupa indiscretamente en *un* mechón todos los cabellos de la piel humana, sino que los cuenta y conoce uno por uno. Pero este saber divino que en la teología no es más que una representación, una fantasía, se convirtió en un saber *racional y real* en el saber telescópico y microscópico de la ciencia natural. Ella contó las estrellas del firmamento, los huevos de los cuerpos de los peces y las mariposas, los topitos de las alas de los insectos, a fin de distinguirlos entre sí; sólo en la oruga del bombicílido del sauce ha probado anatómicamente la existencia de 288 músculos en la cabeza, de 1.647 en el cuerpo, y en el estómago y los intestinos otros 2.186. ¿Qué más puede pedirse? Ahí tenemos, por esa razón, un ejemplo palmario de la verdad de que la representación humana de Dios es la representación del individuo humano de su género, de que Dios como conjunto de todas las realidades y plenitudes no es sino el conjunto, sintetizado a modo de compendio para el uso del limitado individuo, de los atributos genéricos repartidos entre los hombres que se han ido realizando a lo largo del curso de la historia. En su extensión cuantitativa, el dominio de las ciencias de la naturaleza es completamente inconmensurable e inabarcable para el individuo. ¿Quién es capaz de contar al mismo tiempo las estrellas del firmamento, y los músculos y nervios del cuerpo de la oruga? Lyonet perdió la vista en aras de la anatomía de la oruga. ¿Quién puede observar a la vez las diferencias entre las cimas y abismos de la Luna y las diferencias entre los incontables ammonites y terebrátulas? Pero lo que no sabe ni puede el hombre individualmente, lo saben y pueden los hombres en su conjunto. Así pues, el saber divino, que conoce a la vez todas las singularidades, tiene su realidad en el saber del género.

Como con la omnisciencia divina, así también sucede con la omnipresencia divina, la cual se ha realizado igualmente en el hombre. Mientras un hombre anota lo que acaece en la Luna o Urano, otro observa lo que sucede en Venus o en las vísceras de la oruga o en cualquier otro lugar en el que hasta ahora no había penetrado, bajo la hegemonía del Dios omnisciente y omnipresente, ningún ojo humano. E incluso, mientras el hombre observa a esta estrella desde Europa, la observa también y al mismo tiempo desde América. Lo que resulta absolutamente imposible para un solo hombre, es posible para dos. Mas Dios está, sin embargo, en todos los lugares a la vez y lo conoce todo, todo a la vez y sin distinción. Ciertamente, pero debe señalarse que esta omnisciencia y omnipresencia existen meramente en la representación, en la imaginación y, por consiguiente, no debe omitirse la ya mencionada e importante distinción entre la cosa únicamente imaginada y la cosa real. En la imaginación se puede abarcar, evidentemente, de una sola ojeada los 4.059 músculos de una oruga; en la realidad, empero, en la que estos músculos están separados unos de otros, sólo se pueden observar uno tras otro. Del mismo modo, el limitado individuo puede representarse en su imaginación la extensión del saber humano en tanto que limitado, mientras que si quisiera apropiarse realmente de este saber, no llegaría, ni ahora ni nunca, a un término del mismo. Se puede pensar, por ejemplo, en una ciencia, así, la historia, y dividir en el pensamiento la historia universal en la historia de los países en particular, la de éstos, a su vez, en la historia de cada una de las provincias, éstas, en fin, en las crónicas de cada ciudad, y las crónicas de las ciudades en historias familiares, en biografías. ¿Cómo podría llegar un solo individuo a aquel punto en que pudiera

exclamar: aquí he llegado al término del saber histórico de la humanidad? De idéntica manera, en la imaginación, la duración de nuestra vida, tanto el tiempo pasado como el futuro posible, y aun cuando pudiéramos prolongar ampliamente a este último, aparece como extraordinariamente breve, por lo que en los momentos en que tenemos esta imaginación nos sentimos impulsados a completar esa efímera brevedad en nuestra representación con una vida inabarcable, infinita, después de la muerte. Pero ¡cuán larga es en la realidad la duración de un solo día, o incluso una sola hora! ¿De qué procede esta diferencia? De que el tiempo representado es un tiempo *vacío,* es, pues, nada entre un punto inicial y un punto final de nuestro cálculo; pero el tiempo real de la vida es el tiempo lleno, en que, en medio del ahora y del después, se encuentran montañas de dificultades de toda clase.

13

La *absoluta ausencia de premisas* —el comienzo de la filosofía especulativa— no es sino la *ausencia de premisas y* de *comienzo, la aseidad de la esencia divina.* La teología distingue entre las propiedades activas y pasivas de Dios. La filosofía, sin embargo, transforma también las propiedades pasivas en activas: a toda la esencia de Dios en actividad, pero actividad humana. Ello rige también para el predicado de este párrafo. La filosofía no presupone nada, lo cual no significa más que: ella hace abstracción de todos los objetos *(Objekt)* inmediata, es decir, sensiblemente dados, distinguidos del pensar; en síntesis, hace abstracción de todo lo que puede abstraerse sin cesar de pensar, convirtiendo este acto de abstracción de toda objetividad *(Gegenständlichkeit)* en el comienzo de sí misma. ¿Qué otra es, sin embargo, la esencia absoluta, sino la esencia a la que nada precede, para la que ninguna cosa está dada fuera de ella ni es necesaria, la esencia sustraída de todos los objetos *(Objekt),* de todas las cosas distintas e inseparables de ella, la esencia, en fin, que sólo se convierte en objeto *(Gegenstand)* para los hombres a través de la abstracción precisamente de estas mismas cosas? Aquello de lo que Dios es libre es de lo que debes liberarte tú mismo si quieres alcanzar a Dios, y te haces, por consiguiente, realmente libre cuando tú te lo representas en ti. Si, en consecuencia, concibes a Dios como una esencia sin premisas de cualquier otra esencia u objeto *(Objekt)* entonces eres tú mismo quien piensas sin la premisa de un objeto *(Objekt)* exterior; la propiedad que transfieres a Dios es una propiedad de tu pensar. Sólo en el *actuar* del hombre se encuentra lo que constituye el *ser* de Dios o lo que se representa como tal. ¿Qué es el Yo de Fichte, el cual dice: «Yo soy simplemente porque yo soy», qué es el pensamiento puro, carente de premisas, de Hegel, sino la esencia *actual, activa y pensante* del hombre transformada en la esencia divina de la vieja teología y metafísica?

14

La filosofía especulativa, como realización de Dios, es la *posición, al tiempo que la superación o negación de Dios; es teísmo, al tiempo que ateísmo:* pues Dios sólo es Dios —Dios en el sentido de la teología— en tanto se represente como una esencia autónoma y distinta de la esencia del hombre y de la naturaleza. El teísmo que, en tanto posición de Dios es, a la vez, negación de Dios, o, inversamente, en tanto negación de Dios todavía es, al mismo tiempo, afirmación del mismo, es *panteísmo.* El teísmo propiamente dicho o teológico, empero, no es otro que el panteísmo *imaginario,* y éste no es otro que el real y verdadero teísmo.

Lo que distingue al teísmo del panteísmo es únicamente la imaginación, la representación de Dios como una esencia personal. Todas las determinaciones de Dios —y Dios es necesariamente determinado, pues de lo contrario es nada, ni siquiera el objeto *(Objekt)* de una representación— son determinaciones de la realidad, ya sea de la naturaleza, ya sea del hombre, o de ambos a la vez, es decir, son determinaciones *panteístas;* pues lo que no distingue a Dios de la esencia de la naturaleza o del hombre es panteísmo. Dios, por consiguiente, sólo difiere del mundo, del conjunto de la naturaleza y la humanidad, por su personalidad y existencia, mas no por sus determinaciones o esencia: es decir, únicamente es *representada* como otra esencia, *pero en verdad no es otra esencia.* El teísmo es la contradicción entre apariencia y esencia, entre representación y verdad; el pan-

teísmo es la unidad de ambos: el panteísmo es la *verdad desnuda* del teísmo. Cabalmente comprendidas, consideradas seriamente, ejecutadas y realizadas, todas las representaciones del teísmo conducen necesariamente al panteísmo. El panteísmo es el teísmo *consecuente.* El teísmo concibe a Dios como la causa original y, más concretamente, como una causa viva y personal, como el creador del mundo: Dios ha producido el mundo por su voluntad. Pero la voluntad no es suficiente. Allí donde hay voluntad, debe haber también entendimiento: lo que se pretende es un asunto del entendimiento. Sin entendimiento no hay objeto *(Gegenstand).* Las cosas producidas por Dios eran por esa razón, antes de su producción *en* Dios, objetos *(Objekt)* de su entendimiento, esencias del entendimiento. El entendimiento de Dios, se dice en la teología, es el conjunto de todas las cosas y esencias. ¿De dónde habrían surgido sino de la nada? Y es indistinto que te representes esta nada en tu imaginación en tanto que autónoma o la transfieras a Dios. Pero Dios contiene o es todo únicamente de *un modo ideal, en el modo de la representación.* Este panteísmo ideal conduce, pues, necesariamente al panteísmo real o auténtico, ya que el entendimiento de Dios no está lejos de su esencia, y su esencia no está lejos de la realidad de Dios. ¿Cómo sería posible la separación entre el entendimiento y la esencia, entre la esencia y la realidad o existencia de Dios? Si las cosas están en el entendimiento de Dios, ¿cómo podrían estar lucra de su esencia? Si son consecuencia de su entendimiento, ¿cómo no van a ser consecuencia de su esencia? Y si en Dios su esencia es inmediatamente idéntica a su realidad, es decir, si la existencia de Dios no se deja separar de su concepto, ¿cómo podría separarse en el concepto de las cosas de Dios el concepto de la cosa y la cosa real? ¿Cómo puede tener lugar en Dios, por consiguiente, la distinción que sólo constituye la naturaleza del entendimiento finito y no-divino, la distinción entre la cosa en la representación y la cosa fuera de la representación? Sin embargo, si no tenemos ya ninguna cosa *fuera del entendimiento* de Dios, ello quiere decir consecuentemente que tampoco tenemos ninguna *fuera de su esencia* y, por último, ninguna tampoco *fuera de su existencia:* todas las cosas son en Dios, y ello de hecho y en verdad, no sólo en la representación; pues, allí donde sólo son en la representación (tanto en la de Dios, cuanto en la del hombre) y, por tanto, sólo son ideal o más bien imaginariamente en Dios, allí existen a la vez fuera de la representación: fuera de Dios. Pero no tenemos ninguna cosa, ningún mundo, fuera de Dios, tampoco tenemos ningún Dios fuera del mundo: no tenemos una esencia ideal, representada, sino una esencia real; tenemos, por consiguiente, y en una palabra, el spinozismo, el panteísmo.

El teísmo se representa a Dios como una esencia puramente inmaterial. Sin embargo, determinar a Dios en tanto que inmaterial no significa más que determinar la materia como una cosa vana, como un no-ser *(Unwesen);* pues sólo Dios es la medida de lo real, sólo Dios es ser, verdad, esencia; sólo es lo que es válido por Dios y en Dios; lo que es negado por Dios no es. Inferir la materia a partir de Dios no significa, por consiguiente, más que pretender fundar su ser en su no-ser; pues la inferencia es el resultado de un fundamento, de una fundamentación. Dios ha hecho la materia. Mas, ¿cómo, por qué, a partir de qué? Respecto a esto, el teísmo no da ninguna respuesta. Para él, la materia es una existencia puramente *inexplicable,* es decir, ella es *el límite, el fin* de la teología, el lugar en que ésta fracasa, lo mismo en la vida que en el pensamiento. ¿Cómo, por consiguiente, puedo inferir el fin, la negación de la teología, sin negarla? ¿Cómo buscar un principio de explicación, una aclaración, allí donde su entendimiento claudica? ¿Cómo a partir de la negación de la materia o del mundo, negación que constituye la esencia de la teología, cómo a partir de la proposición: la materia *no es,* puedo desprender la afirmación de la materia, la proposición: ella *es, y* esto último a pesar del Dios de la teología? ¿De qué otro modo sino mediante puras ficciones? Las cosas materiales sólo pueden derivarse de Dios si Dios *mismo* es determinado como una *esencia materialista.* Sólo así, de causa sólo representada, imaginada, Dios se convierte en causa *real* del mundo. Quien no se avergüenza de hacer zapatos, que tampoco se avergüence de ser zapatero, ni de llamarse así. Hans Sachs era ciertamente zapatero, al tiempo que poeta. Mas sus zapatos eran obra de sus manos y sus poesías obra de su cabeza. A tal efecto, tal causa. La

materia, sin embargo, no es Dios, más bien es lo finito, lo no-divino, lo que niega a Dios; los incondicionales veneradores y partidarios de la materia son ateos. El panteísmo une por esta razón el ateísmo con el teísmo; une la *negación de Dios* con Dios: Dios es un *ser* material o, en el lenguaje de Spinoza, un *ser extenso.*

15

El panteísmo es el *ateísmo teológico,* el *materialismo teológico,* la *negación de la teología,* pero, a su vez, desde el *punto de vista de la teología;* pues convierte la materia, la negación de Dios, en un *predicado o atributo de la esencia divina.* Sin embargo, quien convierte la materia en atributo de Dios, declara la materia como una esencia divina. La realización de Dios tiene en general como premisa la *divinidad de lo real,* esto es, *la verdad y esencialidad de lo real. La divinización de lo real, de lo materialmente existente* —el materialismo, el empirismo, el realismo, el humanismo—, la *negación* de la teología es, sin embargo, la *esencia de la época moderna* elevada a *esencia divina, a principio filosófico-religioso.*

El empirismo o realismo, bajo el cual se comprenden aquí las llamadas ciencias reales en general y, en particular, las ciencias de la naturaleza, niega a la teología, pero no teorética, sino *prácticamente* —mediante *el acto,* en la medida en que el realista convierte en cometido *esencial* de su vida, en *objeto (Gegenstand) esencial* de su actividad, lo que es negación de Dios o, al menos, lo que *no es* Dios —. Mas quien concentra el espíritu y el corazón únicamente en lo material, en lo sensible, niega *de hecho* la realidad de lo suprasensible, pues, para el hombre al menos, sólo es real lo que es objeto *(Objekt)* de una actividad real y efectiva. «Aquello que no sé, me deja indiferente.» El aserto de que nada puede saberse de lo suprasensible no es más que una evasiva. De Dios y las cosas divinas tan sólo no se sabe nada cuando no *quiere* saberse de ellas. ¡Cuánto se sabía de Dios, de los demonios y los ángeles, mientras estos seres suprasensibles fueron objeto *(Gegenstand)* de una *verdadera* fe! Para aquello por lo que uno se *interesa* también se es *capaz.* Los místicos y escolásticos de la Edad Media no tuvieron dotes ni habilidades para las ciencias de la naturaleza, únicamente porque no les movía el menor interés por ella. Allí donde no falta el sentido, tampoco se carece de los sentidos, de los órganos. Aquello a lo que se abre el corazón no constituye ningún secreto para el entendimiento. Así también, en la época moderna, la humanidad ha perdido los órganos para el mundo suprasensible y sus misterios por la sola razón de que, con la fe en ellos, ha perdido también el sentido para ellos; porque su tendencia esencial ha sido anticristiana, antiteológica, es decir, una tendencia antropológica, cósmica, realista, materialista[8]. Por ello acertó Spinoza con su paradójica proposición: Dios es un ser extenso, esto es, material. Él encontró la expresión filosófica verdadera, al menos para su tiempo, relativa a la tendencia materialista de la época moderna; la legitimó y la sancionó: Dios mismo es materialista. La filosofía de Spinoza era religión; él mismo era un carácter. En él, el materialismo no se contradecía, como en tantos otros, con la representación de un Dios inmaterial, antimaterial, que, consecuentemente, convierte las solas *tendencias y cometidos antimaterialistas, celestes,* de los hombres en *deber;* pues Dios no es sino la imagen original y el modelo del hombre: *como* es Dios y lo *que* Él es, así y esto es lo que *debe* ser el hombre, así y esto *quiere* ser o tiene al menos esperanza de ser el hombre. Pero sólo allí donde la teoría no desmiente la praxis, ni la praxis la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores y materialistas.

16

Él *panteísmo* es la *negación* de la teología *teórica;* el *empirismo,* la *negación* de la teología *práctica.* El panteísmo niega el *principio;* el empirismo niega las *consecuencias* de la teología.

El panteísmo convierte a Dios en una esencia actual, real, material; el empirismo, al que también pertenece el racionalismo, lo convierte en una esencia ausente, lejana, irreal, negativa. El empirismo no niega a Dios la existencia, pero sí

[8]Aquí, en esta obra, las diferencias entre materialismo, empirismo, realismo, humanismo, carecen naturalmente de validez.

todas las determinaciones positivas, pues su contenido sólo es finito, empírico, mientras que, según él, lo infinito no es objeto *(Gegenstand) para* el hombre. Pero cuantas más determinaciones nieguen a un ser, tanto más lo pongo fuera de su relación conmigo, tanto menos poder e influencia le otorgo sobre mí, tanto más libre me hago de él. Cuantas más propiedades tenga yo, tanto más seré yo también para los otros, tanto mayor será asimismo la amplitud de mis acciones, de mi influencia. Y cuanto más uno *es,* tanto más *se sabe* también de él. Cada negación de una propiedad de Dios es, por eso mismo, un ateísmo parcial, una esfera del ateísmo. En la medida en que le sustraigo a Dios una propiedad, le sustraigo también el ser. Si, por ejemplo, la compasión y la misericordia no son propiedades de Dios, en tal caso estoy solo con mi dolor: Dios ya no está ahí como consuelo. Si Dios es la negación de todo lo finito, en tal caso, consecuentemente, lo finito también es la negación de Dios. Sólo si Dios piensa en mí —así colige el religioso— tengo razón y causa para pensar en Él; sólo en su ser-para-mí reposa el fundamento de mi ser-para-Él. Por ello, para el empirismo, la esencia teológica no es en verdad más que nada, es decir, nada real; pero él transfiere este no-ser no en el objeto *(Gegenstand),* sino *en sí mismo,* en su *saber.* No le niega a Dios el ser, es decir, el ser muerto e indiferente; pero le niega el ser que se muestra *como ser,* el ser eficaz, el ser susceptible de sentirse, el ser que afecta a la vida. Afirma a Dios, pero *niega todas las consecuencias necesariamente* ligadas a esta afirmación. Rechaza la teología, la abandona; mas no por razones teoréticas, sino por repugnancia, por aversión a los objetos *(Gegenstand)* de la teología, es decir, por un sentimiento oscuro de su irrealidad. La teología es nada, piensa el empirista en su fuero interno; pero añade a ello: *para mí,* en otras palabras, su juicio es subjetivo, *patológico;* pues no sólo no tiene la libertad, sino tampoco las ganas ni la misión de hacer comparecer a los objetos *(Gegenstand)* de la teología ante el foro de la razón. Ésta es la misión de la filosofía. La tarea de la filosofía moderna no es otra, por consiguiente, que la de elevar el *juicio patológico del empirismo de que nada tiene que ver con la teología,* a un juicio *teorético, objetivo:* que la de transformar la negación indirecta, inconsciente, negativa, de la teología en una negación directa, positiva, consciente. ¡Qué ridículo resulta pues pretender la supresión del «ateísmo» de la filosofía, sin suprimir a su vez el ateísmo de la empiría! ¡Qué ridículo perseguir la negación teorética del cristianismo y al mismo tiempo dejar en pie, sin embargo, las negaciones fácticas del cristianismo que bullen en la época moderna! ¡Y qué ridículo es presumir que, con la conciencia, es decir, con el síntoma del mal, también se suprimirá al mismo tiempo su causa! ¡Qué ridículo, realmente! Y, sin embargo, ¡qué llena está la historia de semejantes ridiculeces! Se repiten en todas las épocas críticas. Nada extraordinario: todo se permite en el pasado, se reconoce la necesidad de los cambios y revoluciones que han acaecido; pero que se apliquen al caso presente, contra ello se resiste siempre con pies y manos; al presente se le convierte siempre, ya sea por estrechez de miras, ya sea por comodidad, en una excepción de la regla.

17

La elevación de la materia a entidad divina es a su vez e inmediatamente la elevación de la *razón* a *entidad divina.* Lo que el teísta niega a Dios por *necesidad emocional* o por su anhelo de ilimitada dicha, lo afirma de Dios el panteísta por *necesidad racional.* La materia es un objeto esencial para la razón. Si no hubiera materia la razón carecería de *impulso* y de *material* para pensar, carecería de contenido. No puede *abandonarse* la materia sin *abandonar también la razón;* no se la puede *reconocer,* sin *reconocer también la razón.* Los materialistas son racionalistas. Pero el panteísmo sólo afirma *indirectamente* la razón como una entidad divina: sólo en la medida en que convierte a Dios, de una esencia de la imaginación, como lo es en tanto que esencia personal en el teísmo, en una esencia racional; la *apoteosis* directa de la razón es el *idealismo.* El panteísmo lleva *necesariamente* al idealismo. El idealismo se conduce respecto del panteísmo exactamente igual que éste respecto del teísmo.

Como el objeto, así también el sujeto. Para Descartes, la esencia de las cosas corpóreas, la esencia de los cuerpos en tanto que *sustancias* no son objeto para los

sentidos, sino únicamente para el entendimiento; mas precisamente por eso, la esencia del sujeto percibiente, del hombre, tampoco es, según Descartes, los sentidos, sino el entendimiento. Sólo a la esencia le es dada la esencia como objeto *(Objekt).* Según Platón, la opinión sólo tiene por objeto las cosas insubsistentes, y por ello mismo sólo es el saber insubsistente, mutable —justamente mera opinión —. La esencia de la música es, para el músico, la suprema esencia, y el oído, por esto mismo, el órgano supremo; prefiere perder la vista que el oído; el investigador natural, por el contrario, prefiere perder el oído que la vista, pues su esencia objetiva es la luz. Si divinizo el sonido, divinizo también el oído. Y si, por consiguiente, digo, como el panteísta: la divinidad o, lo que quiere decir lo mismo, la esencia absoluta, la verdad y la realidad absolutas, *sólo es para la razón, sólo es objeto (Gegenstand) para la razón,* declaro a Dios como una cosa de la razón o una esencia racional, y con ello, indirectamente, tan sólo expreso la verdad y la realidad absolutas de la razón. De ahí la necesidad de que la razón vuelva a *sí misma,* que *invierta* este autorreconocimiento *invertido,* se enuncie directamente como la verdad absoluta, se convierta a sí misma inmediatamente, sin la mediación de un objeto *(Objekt),* en la verdad absoluta. El panteísta dice lo mismo que el idealista, sólo que aquél enuncia más objetiva y realistamente, lo que aquél formula más subjetiva e idealistamente. Aquél tiene su idealismo en el *objeto (Gegenstand):* nada es fuera de la sustancia, fuera de Dios, todas las cosas son únicamente determinaciones de Dios. Éste, el idealista, tiene su *panteísmo en el Yo:* nada es fuera del Yo, todas las cosas sólo son como objetos *(Objekt)* del Yo. El idealismo, sin embargo, es la verdad del panteísmo; pues Dios o la sustancia únicamente es objeto *(Objekt)* de la razón, del Yo, de la esencia pensante. Si no creo, si no pienso absolutamente en ningún Dios, tampoco tengo un Dios; Él es *para mí sólo a través de mí,* para la razón sólo a través de la razón; el a *priori,* el ser *primero,* no es el ser *pensado,* sino el ser *pensante;* no es el *objeto,* sino el *sujeto.* Con la misma necesidad con que la ciencia de la naturaleza se remonta de la luz al ojo, se remonta la filosofía de los objetos *(Gegenstand)* del pensar al: Yo pienso. ¿Qué es la luz como ser que ilumina y difunde claridad, como objeto *(Objekt)* de la óptica, sin el ojo? Nada. Hasta aquí llegan las ciencias de la naturaleza. Pero, ¿qué es —sigue preguntando la filosofía— el ojo sin la conciencia? Igualmente nada: ver *sin conciencia* o *no* ver son la misma cosa. Sólo la conciencia del ver es la realidad del ver o el ver real. ¿Pero, por qué crees que existe algo fuera de ti? Porque ves, oyes o sientes algo. Luego este algo sólo es algo *real,* un *objeto real,* en tanto que objeto de la conciencia; por consiguiente, la conciencia es la realidad absoluta, la medida de toda existencia. Todo lo que es sólo es como existente *(seiend) para* la conciencia en tanto que consciente; pues conciencia es únicamente ser. Así se realiza en el idealismo la esencia de la teología; así se realiza en el Yo, en la conciencia, la esencia de Dios. Sin Dios nada puede ser, nada puede pensarse; esto significa, en el sentido del idealismo: todo es solamente en tanto que objeto *(Gegenstand)* de la conciencia, ya sea real o posible; ser significa ser *objeto (Gegenstand) y* presupone, por consiguiente, conciencia. Las cosas, el mundo en general, son una obra, un producto del ser absoluto, de Dios; pero este ser *absoluto* es un Yo, un ser *consciente, pensante;* por consiguiente, como Descartes dice acertadamente desde el punto de vista del teísmo, el mundo es un *ens rationis divinae,* una cosa pensada, un espectro de la mente de Dios. Pero en el teísmo, en la teología, esta misma cosa pensada sólo es, una vez más, una vaga representación. Si, pues, realizamos esta representación, si llevamos a cabo prácticamente lo que en el teísmo, por así decirlo, sólo es teoría, entonces tendremos al mundo en tanto que producto del Yo (Fichte), o —al menos tal como se nos aparece, tal como lo intuimos— como una obra o un producto de nuestra intuición, de nuestro entendimiento (Kant). «La naturaleza se deriva, en general, de las leyes de la posibilidad de la percepción.» «El entendimiento no crea sus leyes *(a priori)* a partir de la naturaleza, sino que las prescribe a ésta.» El idealismo kantiano en el cual las cosas se rigen según el entendimiento y no el entendimiento según las cosas, no es, por consiguiente, sino la realización de la representación teológica del entendimiento divino, el cual no es determinado por las cosas sino que, por el contrario, las determina. ¡Qué necedad, pues, reconocer como verdad divina el idealismo del cielo, es decir, el idealismo de

la imaginación, y rechazar al mismo tiempo el idealismo de la tierra, es decir, el idealismo de la razón, como un error humano! ¿Negáis el idealismo? ¡Sea! ¡Pero entonces, negad también a Dios! Dios no es más que el inventor del idealismo. ¡Si no queréis las consecuencias, abandonad también el principio! El idealismo no es más que el teísmo *racional* o racionalizado. Pero el idealismo kantiano todavía es un idealismo limitado: el *idealismo* desde el *punto de vista del empirismo. Para* el empirismo, en consonancia con las explicaciones desarrolladas en lo que antecede, Dios no es más que un ser en la representación, en la teoría —teoría en el sentido usual, en el mal sentido—, pero no de hecho, ni en verdad; es una cosa en sí, pero ya no una cosa para *él*[9]; pues para él sólo son cosas las cosas empíricas, las cosas reales. La materia es la única materia de su pensar: ya *no tiene materiales para Dios;* Dios es, pero es *para nosotros* una *tabula rasa,* un ser vacío, un mero pensamiento. Dios —Dios tal como lo representamos y pensamos— es nuestro Yo, nuestro entendimiento, nuestra esencia; pero *este* Dios es solamente una *apariencia fenoménica (Erscheinung) de nosotros para nosotros, no Dios en sí.* Kant es el idealismo fijado todavía al teísmo. A menudo sucede que nos hemos liberado tiempo atrás de una cosa, una doctrina, una idea, pero nos hemos liberado de hecho y no todavía en la cabeza; ella ya no es verdad en nuestro ser —acaso no lo fuera nunca— y, sin embargo, no deja de ser una verdad teórica, es decir, un límite de nuestra mente. En la medida en que aprende las cosas desde lo más profundo, la cabeza es también la que más tarda en liberarse. La libertad teórica es, al menos respecto de muchas cosas, la última libertad. Cuántos hay que son republicanos de corazón, por convicción, pero en su mente no pueden rebasar la monarquía; su corazón republicano sucumbe a las objeciones y dificultades que le pone el entendimiento. Así sucede también con el teísmo de Kant. Kant ha realizado y negado la teología en la *moral,* al ser divino en la *voluntad.* La voluntad es para Kant el ser verdadero, original, incondicionado, que comienza a partir de sí mismo. Kant reivindica, pues, de hecho los predicados de la divinidad para la voluntad; su teísmo sólo tiene por esta razón la significación de un límite teorético. El Kant liberado del límite del teísmo es Fichte: el «mesías de la razón especulativa». Fichte es el idealismo kantiano pero desde *el punto de vista del idealismo.* Sólo desde el punto de vista empírico hay, para Fichte, un Dios distinto de nosotros, existente fuera de nosotros; pero en verdad, desde el punto de vista del idealismo, la cosa en sí, Dios —Dios es la cosa propiamente en sí— sólo es el *Yo en sí,* es decir, el Yo distinguido del individuo, distinguido del Yo empírico. Fuera del Yo no hay ningún Dios: «Nuestra religión es la razón». Pero el idealismo de Fichte sólo es la negación y realización del teísmo abstracto y formal, del monoteísmo; no lo es del teísmo religioso, formal y lleno, del teísmo cuya realización no es sino el idealismo *«absoluto»,* el idealismo hegeliano. En otras palabras: Fichte ha realizado el Dios del panteísmo sólo *en tanto que ser pensante,* pero no en tanto que ser extenso, material. Fichte es el idealismo teísta, Hegel es el idealismo panteísta.

18

La filosofía moderna ha realizado y superado el ser divino separado y distinguido de la sensibilidad, del mundo, del hombre; pero sólo en el *pensar,* en la *razón* y, más exactamente, en una *razón asimismo separada y distinguida de la sensibilidad, del mundo, del hombre.* Eso quiere decir que la filosofía moderna sólo ha *probado la divinidad del entendimiento:* sólo ha reconocido, en efecto, el entendimiento abstracto como lo *divino, como ser (Wesen) absoluto.* La definición de Descartes *de sí mismo como Espíritu* —mi ser *consiste únicamente en que yo pienso*— es *la definición de la filosofía moderna de sí misma.* La misma *voluntad* del idealismo kantiano y fichteano es un *puro ser del entendimiento,* y la intuición que Schelling, en oposición a Fichte, vinculó al entendimiento, sólo es fantasía y ninguna verdad, y por tanto no entra en consideración.

La filosofía moderna ha partido de la teología; no es sino la teología disuelta y transformada en filosofía. La esencia abstracta y trascendente de Dios sólo podía, pues, realizarse y superarse *de una manera abstracta y trascendente.* Para poder convertir a Dios en razón, la razón misma tenía que adoptar la condición de la

[9] Para el empirismo. *(N. del T.)*

abstracta esencia divina. Los sentidos, dice Descartes, no proporcionan ninguna realidad verdadera, ninguna esencia, ninguna certidumbre —sólo el entendimiento sustraído a los sentidos proporciona la verdad—. ¿De dónde proviene esta escisión entre el entendimiento y los sentidos? No proviene más que de la teología. Dios no es un ser sensible, más bien es la negación de todas las determinaciones de la sensibilidad, sólo es reconocido a través de la abstracción de las mismas; sin embargo, él es Dios, es decir, el *más verdadero, real y cierto* de todos los seres. ¿Cómo entonces se va a revelar la verdad a los sentidos —los sentidos, que son ateos de nacimiento—? Dios es el ser cuya existencia no puede separarse de la esencia, del concepto, ni puede pensarse de otro modo que en tanto existente. Descartes transforma este ser objetivo en un ser subjetivo, convierte el argumento ontológico en el argumento psicológico; convierte el «Dios es pensable, luego existe» en el «pienso, luego existo». Así como en Dios no puede separarse el ser del ser-pensado *(Gedachtwerden),* así tampoco en mí —en tanto que espíritu y, por tanto, como mi ser— puede separarse el ser del pensar, y lo mismo que en Aquél, también en mí esta inseparabilidad constituye el ser. Un ser que *sólo es* —independientemente de que sea en sí o para mí— *en tanto que pensado,* en tanto que objeto *(Gegenstand)* de la abstracción de toda sensibilidad, únicamente se realiza y subjetiviza necesariamente en un ser *que sólo es también en tanto que pensante,* cuya entidad sólo es el pensamiento abstracto.

19

La *culminación* de la filosofía moderna es la filosofía *hegeliana.* La *necesidad histórica* y la *legitimación* de la filosofía moderna se basa por ello fundamentalmente en la *crítica* de Hegel.

20

Atendiendo a su punto de partida histórico, la filosofía moderna tiene *la misma* misión y lugar respecto a la *filosofía anterior* que la de *ésta* respecto a la *teología.* La filosofía moderna es la *realización* de la filosofía hegeliana, de la filosofía anterior en general —pero una realización que, a su vez, es *la negación,* más exactamente, la negación *sin contradicción* de la misma—.

21

La *contradicción* de la filosofía moderna y del panteísmo en particular, a saber, que es la *negación de la teología desde el punto de vista de la teología* o la negación de la teología que es, *a su vez, teología:* esta contradicción *caracteriza en particular a la filosofía hegeliana.*

En la filosofía moderna, así como en la hegeliana, sólo el ser inmaterial, el ser como puro objeto *(Objekt)* del entendimiento, es el ser verdadero, absoluto: Dios. Incluso la materia, que Spinoza convierte en atributo de la sustancia divina, es una cosa metafísica, un puro ser del entendimiento; pues se le ha sustraído la determinación esencial de la materia que constituye su diferencia con respecto al entendimiento, a la actividad pensante, a saber, el ser un ser sufriente. Pero Hegel se distingue de la filosofía anterior en que determina de manera distinta la relación entre el ser material, sensible, y el inmaterial. Los filósofos y teólogos anteriores concibieron el ser verdadero, el ser divino, como un ser separado y liberado de la naturaleza, como un ser separado y liberado en sí de la sensibilidad o materia; tan sólo se transferían *a sí mismos* el esfuerzo y el trabajo de la abstracción, de la liberación de lo sensible, para alcanzar lo que *en sí mismo es libre* de ellos. En este *ser libre* depositaban la *beatitud* del ser, en este *hacerse libre* ponían la *virtud* del ser humano. Hegel, por el contrario, convirtió esta actividad subjetiva en la *auto*actividad del ser divino. Dios mismo tiene que someterse a este trabajo, lo mismo que los héroes paganos tienen que conquistar con la virtud su dignidad. Sólo así, la libertad de lo absoluto respecto de la materia, que, por lo demás, sólo es un presupuesto, una representación, se convierte en acción y verdad. Mas esta autoliberación de la materia sólo puede ponerse en Dios si al mismo tiempo se pone la materia en él. Pero, ¿cómo puede ponerse la materia en Él? Sólo en virtud de que el Él mismo la ponga. Pero en Dios sólo es Dios. Por consiguiente, sólo en la

medida en que *Él mismo* se ponga como materia, como no-Dios, como su alteridad. La materia no es, de este modo, un contrario que incomprensiblemente preceda al Yo, al espíritu: ella es la *autoalienación* del espíritu. Con ello, la materia misma adquiere espíritu y entendimiento; es incorporada al ser absoluto como un momento de la vida, de la formación y el desarrollo del mismo. A su vez, empero, es puesta de nuevo como un ser nulo, no-verdadero, en la medida en que sólo el ser *(Wesen)* que se produce a partir de esta alienación, es decir, que abandona la materia, la sensibilidad, es reconocido como el ser en su plenitud, en su forma y figura verdaderas. Lo natural, material, sensible —lo sensible no en el sentido común, moral, sino metafísico— es también aquí, pues, *lo que ha de negarse,* lo mismo que la teología niega la naturaleza emponzoñada por el pecado original. Ello es incorporado, ciertamente, a la razón, al Yo, al espíritu; pero es lo *no-racional* en la razón, el no-Yo en el Yo, el *negativo* del mismo: del mismo modo que en Schelling, la naturaleza en Dios es lo no-divino en Dios, está en Él fuera de Él; lo mismo que en la filosofía cartesiana, el cuerpo, aunque unido a mí, al espíritu, está fuera de mí, no me pertenece, no pertenece a mi ser, por lo que resulta indiferente que esté o no unido a mí. La materia sigue en contradicción con el ser presupuesto por la filosofía como el verdadero ser.

La materia es puesta, en efecto, en Dios, es decir, en tanto que Dios, y poner la materia en tanto que Dios es como decir: no hay Dios; equivale, pues, a la supresión de la teología, a reconocer la verdad del materialismo. Pero, a su vez, se sigue presuponiendo la verdad del ser de la teología. Por tanto, el ateísmo, la negación de la teología, es negado de nuevo, es decir, la teología es repuesta por la filosofía. Dios sólo es Dios en la medida en que supera, niega la materia, la negación de Dios. Y sólo la negación de la negación es, para Hegel, la posición verdadera. Al final, por consiguiente, nos encontramos una vez más en el punto de donde habíamos partido al principio: en el regazo de la teología cristiana. De esta suerte, en el principio supremo de la filosofía hegeliana ya tenemos el principio y el resultado de su filosofía —de la religión, según la cual la filosofía no suprime los dogmas de la teología, sino que solamente los restablece, los mediatiza, a partir de la negación del racionalismo—. El misterio de la dialéctica hegeliana reside en último análisis en que niega la teología a través de la filosofía, para negar luego una vez más la filosofía a través de la teología. El comienzo y el fin lo constituye la teología; en medio se halla la filosofía en tanto que negación de la primera posición; pero la negación de la negación es la teología. Primero se echa todo abajo, luego se coloca todo en su antiguo lugar, como en Descartes. La filosofía hegeliana es la última gran tentativa de restablecer a través de la filosofía el perdido, sucumbido cristianismo, y precisamente, como sucede en general en la época moderna, *identificando la negación* del cristianismo con el *cristianismo mismo.* La muy predicada identidad especulativa del espíritu y la materia, de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano no es más que la funesta contradicción de la época moderna: la identidad de la fe y la incredulidad, de la teología y la filosofía, de la religión y el ateísmo, del cristianismo y el paganismo, en su cima más elevada, en la cima de la metafísica. En Hegel, esta contradicción sólo se oculta a la mirada, se oscurece, porque convierte la negación de Dios, el ateísmo, en una determinación objetiva de Dios —Dios es determinado como un *proceso* y el ateísmo, como un momento de este proceso—. Pero, ni la fe restablecida a partir de la incredulidad es verdadera, pues siempre será una fe ligada a su contrario, ni el Dios restablecido a partir de su negación es un Dios verdadero, sino más bien un Dios que se contradice consigo mismo, un Dios ateo.

22

Así como la esencia divina no es otra que la esencia humana liberada de la limitación de la naturaleza, así también la esencia del idealismo *absoluto no es otra que la esencia del idealismo subjetivo liberada de la limitación, precisamente racional, de la subjetividad, es decir, de la sensibilidad u objetividad (Gegenständlichkeit)* en general. De ahí que la filosofía hegeliana pueda derivarse *inmediatamente* del idealismo kantiano y fichteano.

Kant dice: «Si, como corresponde, consideramos los objetos de los sentidos como *meros fenómenos,* con ello admitimos al mismo tiempo que a ellos les subyace la *cosa en sí misma,* por mucho que no conozcamos cómo está constituida en sí, sino únicamente su apariencia fenoménica, es decir, el modo en que nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido. El entendimiento pues, precisamente porque aprehende los fenómenos, admite también la existencia de *cosas en sí mismas* y, en esta medida, podemos decir que la representación de estos seres que subyacen a los fenómenos y, por lo tanto, son *meros seres del entendimiento,* no sólo es admisible, sino también *inevitable».* Los objetos *(Gegenstand)* de los sentidos, de la percepción, son, pues, para el entendimiento, *puro fenómeno,* ninguna verdad; no satisfacen, por tanto, al entendimiento, es decir, *no corresponden a su esencia.* Consecuentemente, el entendimiento no está limitado de ningún modo en su esencia por la sensibilidad; de lo contrario no consideraría las cosas sensibles como fenómenos, sino como la pura verdad. Lo que no me satisface, tampoco me limita ni restringe. ¡Y sin embargo, los seres del entendimiento no deben ser objetos *(Objekt)* reales para el entendimiento! La filosofía kantiana es la contradicción de *sujeto y objeto, de esencia y existencia, de pensamiento y ser.* La esencia corresponde aquí al entendimiento, la existencia a los sentidos. La *existencia sin esencia es mero fenómeno* —son las *cosas sensibles —,* la *esencia sin existencia es mero pensamiento* —son los seres del entendimiento, los *noumena*—; ellos son pensados, pero carecen de existencia —al menos de existencia para nosotros—, de objetividad *(Objektivität);* son las cosas en sí, las cosas *verdaderas;* pero no son cosas *reales y,* por consiguiente, tampoco son cosas para el entendimiento, es decir, no son cosas determinables ni cognoscibles por el entendimiento. ¡Qué contradicción separar la verdad de la realidad y la realidad de la verdad! Pero si suprimimos esta contradicción tendremos la filosofía de la identidad en que los *objetos (Objekt) del entendimiento, las cosas pensadas, en tanto que verdaderas,* son *también reales;* en que la esencia y la condición del *objeto (Objekt)* del entendimiento, corresponden a la esencia y a la condición del entendimiento o *sujeto;* en que, por tanto, el sujeto no está limitado ni condicionado por una materia existente fuera de él que contradiga su esencia. Pero el sujeto que no tiene ninguna cosa fuera de sí y, en consecuencia, ya no tiene ninguna limitación en él, no es más sujeto «finito»; ya no es el Yo al que se contrapone un objeto *(Objekt):* es el ser absoluto, cuya expresión teológica o popular es la palabra Dios. Es, ciertamente, el mismo sujeto, el mismo Yo que en el idealismo subjetivo, pero *sin limitaciones; el Yo* que por ello mismo ya no *parece ser* Yo, ser subjetivo y que, por la misma razón, ya no se llama Yo.

23

La filosofía hegeliana es el idealismo *invertido, teológico,* así como la filosofía *spinozista* es el *materialismo teológico.* Ella ha supuesto la esencia del Yo *fuera* del Yo, la ha segregado del Yo, la ha objetivado como sustancia, corno Dios; pero con ello, una vez más —y, por consiguiente, *indirecta, inversamente*— ha expresado la *divinidad del Yo* que ella convertía, lo mismo que la materia en Spinoza, en un *atributo* o *forma de la sustancia divina: la conciencia que tiene el hombre de Dios es la autoconciencia de Dios.* Es decir, el ser pertenece a Dios, el saber al hombre. Mas, de hecho, la esencia de Dios, para Hegel, no es otra que la esencia del pensamiento, o *el pensamiento abstraído del Yo, del pensador.* La filosofía hegeliana, por tanto, ha convertido el pensar, o sea el *ser subjetivo,* pero pensado sin sujeto, es decir, el ser subjetivo representado como un ser *distinto* de éste, en el ser *divino, absoluto.*

De ahí que el misterio de la filosofía *«absoluta»* sea también el misterio de la teología. Así como ésta convierte las determinaciones del hombre en determinaciones divinas, que ella usurpa al ser determinado por el que ellas son lo que son, de la misma manera procede también la filosofía absoluta. «El pensar de la razón debe atribuirse a cada uno; para pensarla como *absoluta y* acceder así al punto de vista que yo exijo tiene que *abstraerse* del *pensar.* Para aquel que efectúa la *abstracción,* la razón deja inmediatamente de ser algo *subjetivo,* como la mayoría se la representa; y tampoco ella misma puede pensarse ya como *algo*

objetivo, puesto que algo *objetivo* o *pensado* sólo es posible en oposición a *algo pensante,* del que aquí se *abstrae por entero;* así pues, a través de aquella *abstracción,* ella se convierte en el verdadero *en sí,* el cual recae precisamente en el punto de indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo.» Hasta aquí Schelling. Y lo mismo encontramos en Hegel. *El pensar despojado de su determinación en la cual pensar es actividad de la subjetividad* es la esencia de la lógica hegeliana. La tercera parte de la *Lógica* es, e incluso se titula explícitamente, lógica *subjetiva,* y, no obstante, las formas de la subjetividad que constituyen su objeto *(Gegenstand) no deben ser subjetivas.* El concepto, el juicio, la conclusión, incluso las mismas formas particulares de las conclusiones y los juicios, como el juicio problemático y asertórico, no son de ningún modo conceptos, juicios y conclusiones de nosotros mismos, sino formas objetivas, existentes en y para sí, formas absolutas. Es así como la filosofía absoluta enajena *(entaussem)* y aliena *(entfremden)* al hombre su propia esencia, de su propia actividad. De ahí la violencia y la tortura que ella ejerce sobre nuestro espíritu. Lo que es nuestro no debemos pensarlo como nuestro, debemos abstraer la determinación por la que algo es lo que es, es decir, debemos pensarlo *sin sentido,* debemos asumirlo en el *sinsentido (Unsinn)* de lo absoluto. *Sinsentido* es la esencia suprema de la teología —de la común tanto como de la especulativa—.

Lo que Hegel observa reprobatoriamente a propósito de la filosofía de Fichte, a saber que cada cual cree tener el Yo en sí mismo, se recuerda a sí y, no obstante, no encuentra en sí al Yo, puede decirse también de la filosofía especulativa en general. Ella considera a casi todas las cosas en un sentido en que estas cosas ya no se reconocen. Y el origen de esta desdicha es precisamente la teología. El ser divino, absoluto, tiene que distinguirse de los seres finitos, esto es, reales. Pero no tenemos otras determinaciones para lo absoluto que, precisamente, las determinaciones de las cosas reales, ya sean naturales, ya sean humanas. Mas, ¿cómo estas determinaciones se convierten en determinaciones de lo absoluto? Únicamente en la medida en que se las concibe en un sentido distinto de su sentido real, es decir, sólo porque se las concibe en un sentido enteramente invertido. En lo absoluto está todo lo que está también en lo finito; pero todo, en lo absoluto, es completamente distinto de aquí; allí rigen leyes completamente diferentes de las que rigen entre nosotros; la razón y la sabiduría son allí lo que entre nosotros es un puro sinsentido. De ahí la *ilimitada arbitrariedad* de la especulación que usa del nombre de una cosa sin aceptar por ello la validez del concepto que a este nombre está ligado. La especulación se disculpa de esta arbitrariedad diciendo que elige para sus conceptos términos de la lengua a los que la «conciencia común» vincula representaciones que tendrían una remota semblanza con dichos conceptos; ella echa la culpa, pues, al lenguaje. Y, sin embargo, la culpa reside en la cosa, en el *principio* mismo de la especulación. La contradicción entre el nombre y la cosa, entre la representación y el concepto, no es otra que la vieja contradicción teológica entre las determinaciones del ser divino y el ser humano, determinaciones que respecto al hombre se conciben en su propio y real sentido, pero respecto a Dios sólo se consideran en un sentido simbólico o analógico. En cualquier caso, la filosofía no debe volverse hacia las representaciones que el uso o el abuso comunes vincula a un nombre; pero ella tiene que ligarse a la naturaleza determinada de las cosas, cuyos signos son los nombres.

24

La *identidad* de *pensar y ser, cuestión central de la filosofía de la identidad,* no es sino la consecuencia necesaria y la prolongación del concepto de Dios en tanto que ente *(Wesen)* cuyo concepto o esencia contiene el ser *(Sein).* La filosofía especulativa tan sólo ha *generalizado,* tan sólo ha convertido en una propiedad del pensar, lo que la teología convertía en una *propiedad exclusiva del concepto de Dios.* La identidad del pensar y el ser sólo es, por ese motivo, la expresión de la *divinidad de la razón:* la expresión de que el pensar o la *razón es el ser absoluto,* el *conjunto de toda verdad y* realidad, de que no exista *ninguna oposición* de la razón, de que la razón más bien es Todo, de la misma manera que en la teología estricta Dios es Todo, esto es, todo lo esencial y verdaderamente existente. Pero un ser *no*

distinto del pensar, un ser que sólo es un *predicado* o una determinación de la razón, sólo es un ser *pensado, abstracto,* pero en verdad *no es* un ser. La identidad de pensar y ser no expresa, por consiguiente, sino la *identidad del pensar consigo mismo.* Es decir, el pensamiento absoluto no se *abandona a sí mismo, no sale fuera de sí* para llegar al ser. Ser sigue siendo un más allá. La filosofía absoluta, ciertamente, ha convertido el *allende de la teología* en el *aquende,* pero al precio de convertir el *aquende del mundo real* en *allende.*

El pensar de la filosofía especulativa absoluta determina al ser, a diferencia de *sí mismo* como actividad mediadora *en tanto que lo inmediato, no mediado.* Para el pensamiento —o, cuando menos, para el pensamiento con el que tenemos que ver ahora— el ser no es sino él mismo. El pensamiento pone al ser frente a sí mismo, pero *en el seno de sí mismo,* con lo que suprime así inmediatamente y sin dificultad la oposición del ser y el pensar; pues el ser como opuesto del pensar en el pensamiento mismo no es, a su vez, sino pensar. Cuando el ser no es más que lo inmediato, y la inmediatez por sí sola constituye su diferencia respecto del pensar, es fácil probar que también al pensamiento le corresponde la determinación de la inmediatez y, por tanto, el ser. Cuando es una mera determinación del pensamiento la que constituye la esencia del ser, ¿cómo puede distinguirse el ser del pensar?

25

Probar que algo es sólo tiene el sentido de que este algo *no* es *solamente pensado.* Esta prueba, sin embargo, no puede engendrarse *a partir del pensamiento mismo.* Si a un objeto del pensar se le debe atribuir el *ser,* tiene también que atribuirse al pensamiento mismo algo *distinto del pensar.*

El ejemplo que eligió Kant en la crítica de la prueba ontológica para mostrar la diferencia entre el pensar y el ser, y que Hegel ridiculizó, sobre la diferencia entre cien *Thalers* en la representación y cien *Thalers* en la realidad, es, en lo esencial, completamente exacto. Pues a unos *Thalers* los tengo tan sólo en la *cabeza,* mientras que a los otros los tengo en el *bolsillo;* aquéllos sólo existen *para mí,* éstos, en cambio, también para los otros —pueden sentirse y ser vistos—; y sólo existe lo que es, a la vez, para mí y para los otros, sólo aquello en lo que acordamos yo y el otro, lo que no sólo es mío sino *general.*

En el pensamiento como tal me hallo en identidad conmigo mismo, soy señor absoluto; nada se contradice allí conmigo; allí soy juez y parte al mismo tiempo, y no hay, en consecuencia, ninguna distinción crítica entre el objeto y mis pensamientos sobre él. Pero cuando se trata, en definitiva, del *ser* de un objeto, entonces ya no puedo pedir consejo únicamente a mí mismo, sino que tengo que escuchar testigos *distintos de mí.* Estos testigos distintos de mí en tanto que pensante son los sentidos. Ser ese algo en lo que no *participo* Yo sólo, sino también los otros, y, sobre todo, también el objeto mismo. Ser significa ser *sujeto,* quiere decir ser *para sí.* Y no es verdaderamente lo mismo ser yo sujeto o ser sólo objeto, ser un ser para mí mismo, o sólo un ser para otro ser, o sea sólo un pensamiento. Si soy un mero objeto de la representación y, en consecuencia, ya no soy yo mismo, como acontece al hombre después de la muerte, en tal caso tengo que admitirlo todo; en tal caso el otro podrá forjarse una imagen de mí que será una auténtica caricatura, sin que por ello pueda yo protestar. Pero si yo todavía soy realmente puedo hacer cruz y raya, puedo hacerle sentir y probar que entre yo, tal como soy en su representación, y yo tal como soy en la realidad, o sea entre yo en tanto que objeto suyo y yo en tanto que sujeto, existe una diferencia tan grande como el firmamento. En el pensamiento yo soy sujeto absoluto; no otorgo validez a Todo sino como objeto o predicado mío, del pensante; en él soy intolerante. En la actividad sensible, en cambio, soy liberal; permito que el objeto sea lo que yo mismo soy: sujeto, ser *real que actúa por sí mismo.* Sólo los sentidos, sólo la intuición, me dan algo en tanto que sujeto.

26

Un ser únicamente *pensante y,* además, *abstractamente,* no tiene ninguna *representación del ser, de la existencia, de la realidad.* El ser es el límite del pensar; *el ser en cuanto ser no es el objeto de la filosofía o al menos no lo es de la*

absoluta y abstracta. La misma filosofía especulativa manifiesta indirectamente este nexo en la medida en que para ella *el ser es idéntico al no-ser —la nada es—. Pero nada no es objeto (Gegenstand) del pensar.*

El ser, en cuanto *objeto (Objekt) del pensar especulativo,* es lo simplemente inmediato, esto es, indeterminado; por consiguiente, *nada hay en él para distinguir, nada hay para pensar.* Pero el pensar especulativo es para sí mismo la medida de toda realidad; sólo declara como algo aquello que entretiene su actividad, lo que tiene materia para pensar. El ser, por consiguiente, es para el pensamiento abstracto —puesto que es la nada del pensamiento, es decir, nada para el pensar, lo *carente de pensamiento—* en y para sí mismo nada. Y precisamente por ello, también el ser, tal como lo introduce en su dominio la filosofía especulativa y como reivindica su concepto, es un puro espectro que se contradice absolutamente con el ser real y con lo que el hombre comprende bajo ser. Por *ser* entiende el hombre, con arreglo a la cosa y la razón, *el ser ahí (Dasein), el ser para sí (Fürsichsein), la realidad (Realität), la existencia (Existenz), la realidad efectiva (Wirklichkeit), la objetividad (Objektivität).* Todas estas determinaciones o nombres expresan una y la misma cosa, sólo que desde diferentes puntos de vista. Ser en pensamientos, ser *sin* objetividad, *sin* realidad efectiva, *sin* ser para sí, es, por supuesto, nada; pero en *esta nada sólo expreso la nadidad de mi abstracción.*

27

El *ser de la lógica hegeliana* es el *ser de la vieja metafísica* que se enuncia *indistintamente* de todas las cosas, pues, según ella, todas las cosas *coinciden en que ellas son.* Este *ser indistinto* es, sin embargo, *un pensamiento abstracto, un pensamiento sin realidad. El ser es tan diferente como las cosas que son.*

En una metafísica de la escuela de Wolf se dice, por ejemplo, que Dios, el mundo, el hombre, la mesa, el libro, etcétera, coinciden entre sí en que son. Y Christ. Thoomasius dice: «El ser es por doquier el mismo. La esencia es tan múltiple como las cosas». Este ser por doquier igual, indistinto y carente de contenido es también el ser de la lógica hegeliana. El mismo Hegel señala que la polémica contra la identidad del ser y nada no procede sino de suponer en el ser un contenido determinado. Pero precisamente la conciencia del ser está siempre y necesariamente ligada a un contenido determinado. Si hago abstracción del *contenido* del ser y, precisamente, de todo contenido, pues Todo es contenido del ser, no me queda sin lugar a dudas nada, excepto el pensamiento de nada. Y cuando Hegel reprocha en consecuencia a la conciencia común que atribuya algo que no pertenece al ser, al ser en cuanto objeto de la lógica, este reproche más bien cabe hacérselo a él, en la medida en que atribuye una abstracción carente de fundamento a lo que la conciencia humana entiende legítima y racionalmente por ser. *El ser no es un concepto general que pueda segregarse de las cosas. Es uno con lo que es.* Sólo es pensable mediatamente; sólo es pensable a través de los predicados que fundamentan la esencia de una cosa. El ser es la posición de la esencia. *Lo que es mi esencia, es también mi ser.* El pez está en el agua, pero tú no puedes separar su esencia de este ser. El mismo lenguaje ya identifica el ser y la esencia. Sólo en la vida humana, así como en los casos anormales y desdichados, se separan el ser de la esencia; sucede que allí donde se tiene el ser no se tiene también la esencia, pero precisamente a causa de esta escisión no se está verdaderamente con el alma donde se está realmente, con el cuerpo. Únicamente allí donde está tu corazón *eres* también *Tú.* Pero todos los seres —exceptuando los casos antinaturales— están y son de buen grado allí donde están y aquello que son, en otras palabras, su esencia no está separada de su ser, ni su ser está separado de su esencia. Y Tú, por consiguiente, no puedes fijar para sí el ser como algo simplemente idéntico, a diferencia de la diversidad de esencia. Tras la sustracción de *todas las cualidades esenciales* de las cosas, el ser no es más que *tu representación* del ser; un ser construido, ideado, un ser *sin la esencia* del ser.

28

La filosofía hegeliana no ha rebasado la contradicción entre pensar y el ser. El *ser con el que comienza la fenomenología* no es nada menos que *el ser con el que empieza la lógica,* en *la contradicción más directa con el ser real.*

En la fenomenología, esta contradicción se pone de relieve en forma del «esto» y de lo «general»; pues lo singular pertenece al ser, y lo general al pensar. Pero en la fenomenología, «esto» y «esto» convergen indistintamente para el pensamiento; y, sin embargo, qué poderosa es la diferencia entre el «esto» en cuanto objeto del pensar abstracto, y el mismo «esto» en cuanto objeto de la realidad. *Esta mujer,* por ejemplo, *es mi mujer; esta* casa es mi casa, por mucho que cada cual diga de su casa y de su mujer, al igual que yo: esta casa, esta mujer. La indiferencia e indistinción del «esto» lógico las interrumpe y suprime aquí el sentido del derecho. Si al «esto» lógico le otorgáramos validez en el derecho natural accederíamos directamente a la comunidad de los bienes y de las mujeres, en donde no existe diferencia alguna entre aquél y éste, y en que cada cual tiene a cada una —o más bien precisamente a la supresión de todo derecho; pues el derecho únicamente reposa sobre la realidad de la diferencia entre éste y aquél—.

Al comienzo de la fenomenología nos encontramos únicamente con la contradicción entre la *palabra,* que es general, y la *cosa,* que siempre es particular. Y el pensamiento que solamente reposa sobre la palabra no rebasa esta contradicción. Pero así como la palabra no es la cosa, así tampoco el ser *enunciado o pensado* es el ser real. Si se objeta que en Hegel no se plantea la cuestión del ser desde el punto de vista práctico, sino únicamente desde el punto de vista teorético, debe responderse que aquel punto de vista es aquí enteramente pertinente. La pregunta por el ser es precisamente una pregunta práctica, una pregunta en que está comprometido nuestro ser, una pregunta de vida o muerte. Y si nos atenemos a la legitimidad de nuestro ser, no dejaremos que él nos sea arrebatado por la lógica. También debe ser reconocido por la lógica a menos que se obstine en contradecirse con el ser real. Por lo demás, incluso el punto de vista práctico —el punto de vista del comer y el beber— es invocado por la fenomenología para refutar la verdad del ser sensible, esto es, del ser singular. Aquí tampoco debo yo mi existencia, ahora y siempre, al pan lingüístico o lógico —al pan en sí— sino siempre y únicamente a *este* pan, al pan «indecible». El ser, fundado en multitud de indecibilidades semejantes, es por ello él mismo algo indecible. Más aun, lo indecible. Sólo allí donde terminan las palabras comienza la vida, sólo allí se revela el misterio del ser. Si, en consecuencia, la indecibilidad es irrazonabilidad, entonces toda existencia, ya que siempre es únicamente *esta* existencia, es también irrazón. Y, sin embargo, no lo es. La existencia, aun siendo indecible, tiene para sí misma sentido y razón.

29

El pensar que se *«extiende» «a su otro»* —lo «otro del pensar» es, sin embargo, el ser— es el *pensar que rebasa su límite natural.* El pensar se extiende a su contrario quiere decir: el pensar *reivindica* para sí lo que *no pertenece al pensar, sino* al ser. Al *ser,* sin embargo, le pertenece la *singularidad,* la *individualidad, y* al *pensamiento* la *generalidad.* El pensar, pues, *reivindica para sí la singularidad;* convierte la negación de la generalidad, la forma esencial de la sensibilidad, la *singularidad, en un momento del pensar.* De esta suerte el pensar «abstracto» o el concepto que tiene el ser fuera de sí, se convierte en concepto «concreto».

¿Cómo llega el hombre, sin embargo, a esta extensión del pensar al dominio del ser? A través de la teología. En Dios el ser está unido inmediatamente con la esencia o concepto, la singularidad, la forma de existencia, con la generalidad. El *«concepto concreto» es Dios transformado en concepto.* Pero, ¿cómo llega el hombre desde el pensar «abstracto» al pensar «concreto» o absoluto? ¿Cómo llega de la filosofía a la teología? La misma historia da la respuesta a esta cuestión en el tránsito de la antigua filosofía pagana a la llamada filosofía *neoplatónica;* pues la filosofía neoplatónica sólo se distingue de la filosofía antigua por ser teología, mientras que aquélla sólo es filosofía. La filosofía antigua tenía como principio la razón, la «idea»; pero «la idea no ha sido establecida por Platón y Aristóteles como lo que *contiene a Todo».* La filosofía antigua dejaba subsistir algo fuera del pensar:

un residuo que no era absorbido por el pensar. La imagen de este ser fuera del pensar es la *materia:* el sustrato de la realidad. En la materia la razón encontraba su *límite.* La filosofía antigua vivía aún en la diferencia entre el pensar y el ser; en ella, el pensar, el espíritu, la idea, no eran todavía la *realidad que Todo lo abarca,* esto es, la *realidad única, exclusiva, la realidad absoluta.* Los filósofos antiguos todavía eran *sabios universales* —fisiólogos, políticos, zoólogos, en suma antropólogos—; y no eran teólogos o al menos sólo teólogos en parte —y precisamente por ello, sólo en parte, eran antropólogos, sólo lo eran limitada, defectuosamente—. Para los neoplatónicos, por el contrario, la materia, el mundo material, real, ya no es ninguna instancia, ninguna realidad. La patria, la familia, los lazos y bienes mundanos en general, que la filosofía peripatética consideraba como la dicha del hombre, todo ello es nada para el sabio neoplatónico. Incluso la muerte es para él mejor que la vida corporal; no considera el cuerpo como perteneciente a su esencia; desplaza la dicha únicamente al alma separándose de todas las cosas corporales, en suma, de las cosas exteriores. Mas, cuando el hombre no tiene ya nada fuera de sí, busca y encuentra *Todo en sí,* pone en el lugar del mundo real el mundo imaginario, inteligible, en el cual hay todo lo que existe en el mundo real, pero de una manera *abstracta, representada.* Incluso la materia se encuentra, para los neoplatónicos, en el mundo inmaterial, por más que allí sólo sea una materia ideal, pensada, imaginaria. Y cuando el hombre no tiene ya ningún ser *fuera de sí mismo,* se pone entonces en pensamientos un ser que, en cuanto *ser del pensamiento,* tiene empero a su vez *las propiedades de un ser real,* un ser que en cuanto *ser no-sensible es, a su vez, ser sensible, y* en cuanto *objeto (Objekt) teorético* es, a su vez, un *objeto práctico.* Este ser es Dios —el bien supremo de los neoplatónicos—. Sólo en el ser se satisface el hombre. De ahí que sustituya la carencia del ser real con un ser ideal, es decir, que atribuya ahora el ser de la realidad sacrificada o perdida a sus representaciones o pensamientos: la representación ya no es para él representación, sino el *objeto (Gegenstand)* mismo; la imagen *no* es ya una imagen, sino la cosa misma; el pensamiento, la idea, es realidad. Precisamente porque ya no se comporta como sujeto en relación al mundo real en tanto que su objeto, *sus representaciones se convierten para él en objetos (Objekt), en seres, en espíritus y dioses.* Cuanto más abstracto sea él, cuanto más negativo sea con respecto a lo sensible real, tanto más *sensible* es él *precisamente en lo abstracto.* Dios, lo Uno —el objeto *(Objekt)* y ser supremos de la abstracción de toda multiplicidad y de toda diferencia, es decir, de la sensibilidad— es reconocido por contacto, por presencia inmediata. Lo supremo, lo Uno es conocido, sí, al igual que lo más bajo, la materia, a través del *no-saber,* de la *insapiencia.* Eso quiere decir que sólo el ser pensado, abstracto, el ser *no-sensible,* suprasensible, es, a su vez, un ser realmente existente, un ser *sensible.*

Allí donde el hombre se desencarna, allí donde niega el cuerpo, este *obstáculo racional* de la subjetividad, allí también cae en una praxis fantástica y trascendente, relacionándose con encarnadas apariciones divinas y espirituales y, por tanto, suprimiendo *prácticamente* la diferencia entre la imaginación y la intuición; y así también se pierde *teoréticamente la diferencia entre el pensar y el ser, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo sensible y lo no-sensible,* allí donde la *materia ya no es una realidad* para él ni, por consiguiente, tampoco un límite para la razón pensante, allí donde la razón, el ser intelectual, *el ser de la subjetividad en general, en esta su ilimitación, es el ser único y absoluto para él.* Todo lo niega el pensar, mas sólo para poner Todo en él. Ya no tiene *ningún límite en algo exterior a él,* pero por este mismo motivo se sale él mismo de *su límite inmanente, de su límite natural.* De esta suerte la razón, la idea, se hace *concreta,* esto es, lo que *debe dar la intuición* es atribuido al pensar, y lo que es *la función, la cosa de los sentidos, del sentimiento, de la vida,* se convierte en una función, una cosa del *pensar.* Así, lo *concreto* es convertido en un *predicado del pensamiento,* el ser en una mera *determinación del pensamiento;* pues *la proposición: el concepto es concreto, es idéntica a la proposición: el ser es una determinación del pensar.* Lo que en los neoplatónicos es representación, fantasía, Hegel lo ha transformado únicamente en conceptos, lo ha racionalizado. Hegel no es «el Aristóteles alemán o cristiano» sino el Proclo alemán. La *«filosofía absoluta»* es la *filosofía alejandrina renovada.* Según expresa determinación de Hegel, la filosofía absoluta no es la

aristotélica, ni la antigua filosofía pagana en general, sino la filosofía alejandrina —la filosofía cristiana, pero entremezclada todavía con ingredientes paganos—, aunque todavía en el elemento de la abstracción de la autoconciencia.

Debe observarse aún que la teología neoplatónica muestra con particular claridad que así como es el objeto, así también el sujeto, y a la inversa; que, en consecuencia, el objeto *(Objekt)* de la teología no es sino la esencia objetivada del sujeto, del hombre. Dios es, para los neoplatónicos, la potencia suprema, lo simple; lo Uno, lo puramente indeterminado e indistinto: no es un ser, sino que está por encima del ser, pues el ser todavía está determinado por cuanto es ser; no es concepto ni entendimiento, sino que está por encima del entendimiento, pues también el entendimiento está determinado por cuanto es entendimiento; y donde hay entendimiento hay distinción, hay escisión entre lo pensante y lo pensado, la cual, consecuentemente, no puede caber en lo sencillamente simple. Pero lo que el ser supremo es objetivamente, también lo es, para el neoplatónico, subjetivamente; lo que él pone en el objeto *(Gegenstand),* en Dios en tanto que ser, eso mismo lo pone en sí como actividad, como aspiración. No ser ya diferencia, ni entendimiento, ni sí mismo, es y significa ser Dios. Pero lo que Dios es, es también aquello a lo que el neoplatónico aspira *devenir:* es la meta de su actividad, es dejar «de ser sí mismo, dejar de ser razón, dejar de ser entendimiento». El éxtasis y el arrobamiento es para el neoplatónico el supremo estado psicológico del hombre. Este estado, objetivado como esencia, es la esencia divina. De esta suerte, Dios únicamente emana del hombre, mas no es el hombre quien, a la inversa, emana de Dios, al menos originalmente. Esto se manifiesta con especial claridad en la determinación de Dios, asimismo procedente de los neoplatónicos, como una esencia innecesitada, como una esencia dichosa. Pues, ¿dónde sino en los dolores y necesidades del hombre encuentra su fundamento y su origen esta esencia carente de dolor y de necesidades? Con la indigencia de la necesidad y el dolor, desaparece asimismo la representación y el sentimiento de la dicha. Sólo en su oposición a la desdicha es la dicha una realidad. Sólo en la miseria humana encuentra Dios su lugar de nacimiento. Solamente del hombre adopta Dios todas sus determinaciones —Dios es lo que el hombre quiere ser—, su propia esencia, su propia meta, representada como esencia real. En esto reside también la diferencia entre los neoplatónicos y los estoicos, los epicúreos y los escépticos. La ausencia de pasiones, la dicha, la ausencia de necesidades, la libertad, la independencia, fueron también la meta de estos filósofos, pero sólo en tanto que virtudes humanas; es decir, en ello subyacía aún el *hombre concreto, el hombre real,* en tanto que la *verdad;* la libertad y la dicha debían atribuirse a este sujeto como predicado. En los neoplatónicos, sin embargo, a pesar de que para ellos la virtud pagana todavía era la verdad —de ahí su diferencia con respecto a la teología cristiana, la cual traspuso la dicha, la perfección y la semblanza con Dios del hombre al más allá—, este predicado se convirtió en sujeto, un *adjectivum* del hombre se convirtió en sustantivo, en esencia real. Pero precisamente por eso, el hombre real se convirtió entonces en un mero *abstractum* sin carne y sin sangre, en una figura alegórica de la esencia divina. Plotino, al menos, según cuenta su biógrafo, se avergonzaba de tener cuerpo.

30

La determinación según la cual sólo el concepto *«concreto»,* aquel que es portador en sí mismo de la naturaleza de lo real, es el concepto *verdadero,* expresa el reconocimiento de la *verdad* de lo concreto o realidad. Pero, en la medida en que a su vez se *presupone de antemano* el concepto, esto es, el ser del pensar, como *ser absoluto, el único ser verdadero,* en esta medida, pues, lo real o realmente efectivo sólo puede reconocerse de una manera *indirecta,* sólo como el *adjectivum* esencial y necesario del concepto. Hegel es *realista,* pero un *realista puramente idealista* o más bien un realista *abstracto* —realista en la *abstracción de toda realidad—.* Hegel *niega* el pensar, a saber, el pensar abstracto; pero lo niega *de nuevo* en el pensar *abstracto mismo,* de modo que la negación de la abstracción es, a su vez, una abstracción. Para él, sólo «lo que es» constituye el objeto de la filosofía; pero este «es», no es, a su vez, más que un «es» *abstracto, pensado.* Hegel es un

pensador que se *rebasa* en el pensar —quiere aprehender la *cosa* misma, mas en el *pensamiento* de la cosa; quiere estar *fuera* del pensar, pero en el seno del *pensamiento* mismo—; de ahí las dificultades para comprender el concepto «concreto».

31

Reconocer *la luz de la realidad en la oscuridad de la abstracción es una contradicción;* es la afirmación de lo real en el seno mismo de su negación. *La nueva filosofía,* la cual *no* piensa lo *concreto* de una manera abstracta, sino concreta, que reconoce lo real *en su realidad,* es decir de una manera *adecuada a la esencia de lo real,* como lo *verdadero* y lo eleva a *principio y objeto* de la filosofía, esta filosofía es por ello la *verdad* de la hegeliana, la *verdad de la filosofía moderna en general.*

La necesidad histórica o la génesis de la nueva filosofía a partir de la vieja es aproximadamente la siguiente. El concepto concreto, la idea, es por lo pronto, según Hegel, sólo abstracto, únicamente existe en el elemento del pensar —el Dios racionalizado de la teología *antes de la creación del mundo—.* Pero así como Dios se exterioriza, se revela, se hace mundo, se realiza, así también se realiza la idea: Hegel es la historia de la teología convertida en un proceso lógico. Pero en cuanto llegamos, con la realización de la idea, al reino del realismo, la *verdad* de la idea es que ella es *real,* que ella *existe,* y encontramos, pues, en la *existencia* el *criterio* de la *verdad:* sólo lo que es *real* es *verdadero.* Únicamente cabe preguntarse: ¿qué es real? ¿Lo solamente pensado? ¿Lo que únicamente es objeto del pensar, del entendimiento? De ser así, sin embargo, no saldríamos de la idea *in abstracto.* Objeto del pensar lo es también la idea platónica; objeto interior lo es también el más allá celeste: objeto de la fe, de la representación. Si la realidad del pensamiento es la realidad en tanto que *pensada,* entonces la realidad del pensamiento sólo es, a su vez y de nuevo, el pensamiento, y permanecemos permanentemente en la *identidad del pensamiento consigo mismo, en el idealismo',* un idealismo que sólo se distingue del idealismo subjetivo porque comprende todo el contenido de la realidad y lo convierte en una determinación del pensamiento. Si, por consiguiente, se considera con *auténtica seriedad* la realidad del pensamiento o de la idea, se le debe añadir algo *distinto* de lo que él mismo es, o: como *pensamiento realizado* tiene que ser *algo distinto* que en tanto que pensamiento *no realizado,* es decir, como *mero pensamiento* —no sólo objeto del pensar, sino también del no-pensar—. Que el pensamiento se realiza quiere decir que el pensamiento se niega, deja de ser mero pensamiento. Pero, ¿qué es entonces este no-pensar, este algo distinto del pensar? Lo sensible. Que el pensamiento se realiza quiere decir, según esto, que se convierte en *objeto* de los *sentidos.* La *realidad de la idea* es, pues, la *sensibilidad,* pero la realidad es la *verdad* de la idea —es decir, sólo la sensibilidad es la verdad de la misma—. No obstante, la sensibilidad no es de este modo más que predicado, mientras que la idea o el pensamiento lo convertimos en sujeto. ¿Por qué entonces se sensibiliza la idea? ¿Por qué *no* es ella *verdadera* si *no es real,* es decir, si *no es sensible?* ¿No se hace depender con ello su verdad de la sensibilidad? ¿No se confiere significación y valor a lo sensible para sí mismo, independientemente de que lo sensible sea la realidad de la idea? ¿Si la sensibilidad no es nada para sí misma, para qué necesita de la idea? Si sólo la idea confiere valor y contenido a la sensibilidad, ésta no es entonces más que un puro lujo, pura vanidad —no es más que una ilusión que se imagina el pensamiento—. Y, sin embargo, no es así. Al pensamiento únicamente se le pone la exigencia de realizarse, de sensibilizarse, porque *inconscientemente se presupone* que la realidad, la sensibilidad *independiente* del pensamiento es la *verdad* del pensamiento. El pensamiento se garantiza a través de la sensibilidad; ¿cómo sería esto posible si *inconscientemente* no se la considerara como la verdad? No obstante, puesto que conscientemente se parte de la verdad del pensamiento, la verdad de la sensibilidad sólo se expresará subsiguientemente, y la sensibilidad se convierte tan sólo en un atributo de la idea. Esto es, sin embargo, una contradicción; pues ella sólo es atributo y, no obstante, sólo ella confiere verdad al pensamiento, es, pues, al mismo tiempo la cuestión fundamental y la cuestión secundaria, al mismo tiempo esencia y accidente. De

esta contradicción no nos libramos sino cuando convertimos lo real, lo sensible, en *sujeto de sí mismo;* cuando le otorgamos una significación absolutamente autónoma, divina, primaria, y no solamente derivada de la idea.

32

Lo real *en su realidad* o *en tanto que realidad* es lo real *en tanto que objeto de los sentidos,* es lo *sensible. Verdad, realidad, sensibilidad,* son idénticos. Sólo un ser sensible es un ser verdadero, un ser *real* Sólo a través de los *sentidos* se da un *objeto (Gegenstand) en el verdadero sentido* —no se da a través del pensar *para sí* —. El objeto *dado* al *pensar* u *objeto idéntico no es más que pensamiento.*

Un objeto *(Objekt),* un objeto real, sólo me es dado, pues, allí donde me es dado un ser que actúa sobre mí, allí donde mi autoactividad —si parto del punto de vista del pensar— encuentra su límite en la actividad de otro ser —allí donde encuentra su resistencia—. Originalmente, el concepto del objeto *(Objekt)* no es otro que el concepto de otro *Yo* —así el hombre en su niñez concibe todas las cosas como seres espontáneos, arbitrarios—, y de ahí que el concepto de objeto, en general, esté mediatizado por el concepto del Tú, del *Yo objetivo.* No es al Yo, sino al no-Yo en mí, para usar el lenguaje de Fichte, que le es dado un objeto *(Objekt),* esto es, otro Yo; pues sólo allí donde Yo soy transformado en un Tú, allí donde sufro, emerge la representación de una actividad existente fuera de mí, es decir, de una objetividad. Pero sólo a través de los sentidos es el Yo no-Yo.

Característica de la anterior filosofía abstracta es la pregunta: ¿Cómo pueden influirse distintos seres autónomos, sustancias, como por ejemplo el cuerpo sobre el alma, sobre el Yo? Esta cuestión, sin embargo, era irresoluble para ella, toda vez que hace abstracción de la sensibilidad; toda vez que las sustancias que tenían que influirse recíprocamente, no eran más que seres abstractos, puros seres del entendimiento. El misterio de la influencia recíproca sólo lo resuelve la sensibilidad. Sólo los seres sensibles actúan unos sobre otros. Yo soy Yo —para mí— y a su vez Tú —para otros—. Pero solamente lo soy como ser sensible. El entendimiento abstracto, sin embargo, aísla este ser para sí en tanto que sustancia, átomo, Yo, Dios —de ahí que sólo pueda unirlo *arbitrariamente* con el ser para otros; pues la *necesidad* de esta unión reside únicamente en la sensibilidad, de la cual, empero, él hace abstracción—. Lo que yo pienso sin sensibilidad, lo pienso también carente y fuera de toda unión. ¿Cómo puedo pensar entonces lo no-unido al mismo tiempo como unido?

33

La nueva filosofía contempla y considera *el ser* tal como es para nosotros *no sólo como pensante,* sino como *ser realmente existente —el ser,* pues, *como objeto (Objekt) del ser—,* como objeto *(Objekt) de sí mismo.* El ser en tanto que objeto *(Gegenstand)* del ser —y solamente *este* ser es ser, y sólo él merece el nombre de ser— es el *ser de los sentidos, de la intuición, del sentimiento, del amor.* El ser es, pues, un *misterio* de la intuición, del sentimiento, del amor.

Sólo en el sentimiento, sólo en el amor, tiene el «esto» —esta persona, esta cosa—, es decir, lo individual, valor absoluto; sólo en ellos lo *finito* es lo *infinito:* en ello y sólo en ello reside la infinita profundidad, divinidad y verdad del amor. Sólo en el amor en el Dios que cuenta cada uno de los pelos de la piel es verdad y realidad. El mismo Dios cristiano no es más que una abstracción del amor humano, no es más que una imagen de este amor. Pero precisamente porque «esto» sólo tiene valor absoluto en el amor, tan sólo se revela también en él, y no en el pensar abstracto, el misterio del ser. El amor es pasión, y sólo la pasión es el signo distintivo de la existencia. Sólo lo que —ya sea real, ya posible— es *objeto (Objekt) de la pasión,* es. El pensamiento abstracto carente de sentimiento y de pasión suprime la *diferencia entre* el *ser y el no-ser,* mas para el amor esta diferencia que se disuelve en el pensamiento es una realidad. Amar no quiere decir más que apercibirse de esta diferencia. A quien nada ama —cualquiera que sea el objeto— le resulta completamente indiferente que algo sea o no sea. Pero así como el ser sólo se me da diferente del no-ser a través del sentimiento en general, así también sólo se me da un *objeto (Objekt)* como diferente de mí a través de ellos. El dolor es

una fuerte protesta contra la identificación de lo subjetivo y lo objetivo. El dolor del amor consiste en que *no* está en la realidad lo que está en la representación. Lo subjetivo es aquí lo objetivo, la representación, es el objeto *(Gegenstand);* pero esto precisamente es lo que no *debe ser,* esto es una contradicción, una falsedad, una desdicha —de ahí la demanda de establecer una relación verdadera en que lo subjetivo y lo objetivo no sea idéntico—. El mismo dolor animal manifiesta con suficiente claridad esta diferencia. El dolor del hambre sólo consiste en que no hay nada objetivo en el estómago, en que el estómago es objeto de sí mismo, en que sus paredes vacías se rozan entre sí, en lugar de rozar un material. Los sentimientos humanos no poseen por ello una significación empírica, antropológica, en el sentido de la vieja filosofía trascendente, sino una significación ontológica, *metafísica:* en los sentimientos, incluso en los sentimientos cotidianos, se albergan las verdades más profundas y elevadas. Así, el amor es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia de un objeto *(Gegenstand)* fuera de nuestra cabeza —y no existe otra prueba del ser que no sea el amor, el sentimiento en general—. Sólo es aquello cuyo *ser te* proporciona *dicha* y cuyo *no-ser te* depara *dolor.* La diferencia entre el objeto y el sujeto, entre el ser y el no-ser, es tanto una diferencia *dichosa,* cuanto *dolorosa.*

34

La nueva filosofía reposa en la *verdad del amor,* en la *verdad del sentimiento.* En el amor, en el sentimiento en general, *cada hombre reconoce la verdad de la nueva filosofía.* Con respecto a su misma base, la nueva filosofía no es sino *la esencia del sentimiento elevada a la conciencia:* ella sólo *afirma en y a través de la razón lo que todo hombre* —el hombre real— *reconoce en el corazón.* Ella es el corazón transportado al entendimiento. El corazón no quiere *objetos (Gegenstand)* ni *seres* abstractos, metafísicos o teológicos —quiere *objetos y seres reales, sensibles—.*

35

Si la vieja filosofía decía: *lo que no es pensado, no es;* la *nueva* filosofía, por el contrario, dice: lo que no es amado *ni puede ser amado, no es.* Pero lo que no puede ser amado, tampoco puede ser adorado. Sólo lo que puede ser *objeto (Objekt) de la religión,* es objeto de la filosofía.

Pero no sólo objetiva, sino también subjetivamente es el amor el criterio del ser: el criterio de la verdad y la realidad. *Donde no hay amor, no hay tampoco verdad.* Y sólo *es algo lo que algo ama: no ser* y *no amar* son idénticos. Cuanto más uno es, tanto más ama, y a la inversa.

36

Si el punto de partida de la *vieja filosofía* era la proposición: *Yo soy un ser abstracto,* un *ser únicamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser,* la *nueva* filosofía comienza, por el contrario, con la proposición: *Yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi Yo, es mi ser mismo.* De ahí que el viejo filósofo pensara en *contradicción* y *disensión continuas con los sentidos,* a fin de librarse de las representaciones sensibles, a fin de no mancillar los conceptos abstractos; el nuevo filósofo, por el contrario, piensa en *consonancia* y *armonía con los sentidos.* La vieja filosofía concedía en la verdad de la sensibilidad —incluso en el concepto de Dios que concibe el ser en sí mismo—; pues este ser, sin embargo, debía ser a su vez *un ser distinto del ser pensado,* un ser *exterior al espíritu exterior al pensar,* un ser *realmente objetivo,* esto es, un *ser sensible* —pero sólo lo admitía *solapadamente,* sólo conceptualmente, sólo *inconscientemente* y contra su *voluntad,* sólo porque *tenía* que hacerlo así—. La nueva filosofía, por el contrario, reconoce la verdad de la sensibilidad con *alegría,* con *conciencia:* ella es la filosofía *sinceramente sensible.*

37

La filosofía moderna buscaba algo *inmediatamente cierto.* Recusó en consecuencia el pensamiento de la escolástica, *carente de fundamento y de base,* y fundó la filosofía en la *autoconciencia;* es decir, puso en el lugar del ser *únicamente*

pensado, en el lugar de Dios, del ser supremo y último de toda filosofía escolástica, al ser *pensante,* al *Yo,* al *espíritu autoconsciente;* pues, para el pensador, lo pensante está *infinitamente más próximo, más presente y es más cierto que lo pensado.* Dudable es la existencia de Dios, dudable es, en general, lo que yo pienso; es indudable, en cambio, que yo soy, yo, es decir, el que piensa, el que duda. Pero la autoconciencia de la filosofía moderna sólo es, una vez más, un ser *pensado, mediado a través de la abstracción* y, por consiguiente, *un ser susceptible de duda. Indudable, inmediatamente cierto* lo es tan sólo lo que es *objeto (Objekt) de los sentidos, de la intuición, del sentimiento.*

38

Sólo es *verdadero* y *divino* lo que *no necesita de ninguna prueba,* lo que *es cierto inmediatamente por sí mismo,* lo que *se manifiesta y se sostiene inmediatamente por sí mismo,* lo que suscita inmediatamente la afirmación de que es —lo *simplemente decidido, simplemente indudable, lo que es claro como la luz del sol* —. Pero sólo es claro como la luz del sol lo sensible; únicamente allí donde *comienza la sensibilidad se acaba toda duda y todo litigio.* El misterio del saber *inmediato* es la *sensibilidad.*

Todo está mediado, sostiene la filosofía hegeliana. Pero sólo es *verdadero* algo cuando ya no es mediado, sino inmediato. Las épocas históricas sólo surgen por eso allí donde lo que precedentemente no era más que pensado, mediado, se convierte en objeto *(Objekt)* de la certeza inmediata, sensible —se convierte en *verdad* lo que antes no era más que pensamiento—. Es propio de la escolástica hacer de la mediación una necesidad divina y una propiedad esencial de la verdad. Su necesidad es solamente *condicionada;* ella únicamente es necesaria allí donde todavía subyace una *falsa premisa;* donde se presenta una verdad, una doctrina, en contradicción con una doctrina que es considerada como verdadera, que es respetada. La verdad que *se media a sí misma* es la verdad *todavía atada a su antítesis.* Se comienza con la antítesis, mas después se la suprime. Pero si ella es algo que debe ser suprimido, negado, ¿por qué debo comenzar con ella y no, en cambio, directamente con su negación? Un ejemplo. Dios, en tanto que Dios, es un ser abstracto; Él se particulariza, se determina, se realiza en mundo, en hombre; sólo así es concreto, sólo así está negado el ser abstracto. ¿Por qué no, pues, comenzar directamente con lo concreto? ¿Por qué lo cierto y probado *por sí mismo* no ha de ser superior que lo cierto a través de la nadidad de su contrario? ¿Quién, pues, puede elevar la mediación a necesidad, a ley de la verdad? Sólo el que todavía es prisionero de lo que hay que negar, el que *todavía lucha y litigia consigo mismo, todavía no está perfectamente conforme consigo mismo:* en suma, sólo aquel para el cual una verdad no es más que talento, el cometido de una facultad particular, aunque eminente, y no genio, es decir, el cometido de todo el hombre. El genio es el saber inmediato, el saber sensible. Lo que el talento únicamente tiene en la cabeza, el genio lo lleva en la carne y en la sangre; es decir, lo que para el talento todavía es un objeto *(Objekt)* del pensar, para el genio es un objeto de los sentidos.

39

La vieja filosofía absoluta ha desplazado los sentidos al dominio de la *apariencia,* de la *finitud;* y, sin embargo, en contradicción con ello, ha determinado lo *absoluto,* lo *divino,* como el *objeto (Gegenstand)* del *arte.* Pero el *objeto del arte* es —mediatamente en el arte literario, inmediatamente en el arte pictórico— *objeto de la vista, del oído, del sentimiento.* Así pues, *no sólo lo finito, lo fenoménico,* es *objeto de los sentidos, sino también el ser verdadero y divino: los sentidos son el órgano de lo absoluto.* El arte «presenta la verdad en lo sensible»; es decir, concebido y expresado correctamente: *el arte presenta la verdad de lo sensible.*

40

Lo mismo que en el arte sucede también en la *religión.* La *intuición sensible,* y no la representación, es *la esencia de la religión cristiana* —la forma, el *órgano* del *ser supremo,* del *ser divino—.* Pero si se considera la intuición sensible como el *órgano*

del ser divino, del ser verdadero, se expresa con ello y se reconoce al ser divino como un ser sensible, y al ser sensible como el ser divino; pues *así como es el sujeto, así también es el objeto (Objekt).*

«Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y vimos su gloria.» Sólo para la posteridad el objeto de la religión cristiana es un objeto de la representación y la fantasía; pero la intuición original se restablece de nuevo. En el cielo, Cristo, Dios, es objeto de la intuición *inmediata, sensible;* de un *objeto (Gegenstand)* de la *representación,* del *pensamiento* y, por consiguiente, de un *ser espiritual,* se convierte allí en lo que es para nosotros: un *ser sensible,* susceptible de *sentirse* y de *verse.* Y esta intuición —así el comienzo, así también el final— es, por consiguiente, la esencia del cristianismo. La filosofía especulativa ha concebido y representado por este motivo el arte y la religión no a la luz verdadera, a la luz de la realidad, sino en el crepúsculo de la reflexión, en la medida en que, en consonancia con su principio, que es la abstracción de la sensibilidad, degradaba la sensibilidad a una sola determinación formal de la misma: el arte es Dios en la determinación formal de la intuición sensible, la religión es Dios en la de la representación. Pero lo que en la reflexión sólo aparece como forma, en la verdad es precisamente el ser. Allí donde Dios aparece y es adorado en el fuego, se adora en verdad el fuego en tanto que Dios. El Dios en el fuego no es otro que la esencia que sorprende al hombre por sus efectos y propiedades —del fuego—; el Dios en el *hombre* no es otro que *la esencia del hombre.* Y de la misma manera, lo que el arte presenta bajo la forma de sensibilidad no es sino la *propia esencia de la sensibilidad, inseparable de esta forma.*

41

No sólo las cosas *«exteriores»* constituyen el objeto *(Gegenstand)* de los *sentidos. El hombre sólo se da a sí mismo a través de los sentidos;* él es objeto *(Gegenstand)* para sí mismo en tanto que objeto de los sentidos *(Sinnesobjekt). La identidad del sujeto y el objeto,* que en *la autoconciencia no es más que una idea abstracta, sólo es verdad y realidad en la intuición sensible del hombre por el hombre.*

No sólo sentimos las piedras y la madera, no sólo la carne y el hueso; también sentimos sentimientos al estrechar la mano o al rozar los labios de un ser sensitivo; por nuestros oídos no sólo percibimos el murmullo del agua y el susurro de las hojas, sino también la voz espiritual del amor y la sabiduría; no sólo vemos superficies especulares y espectros de colores, sino que también miramos la mirada del hombre. No sólo, pues, lo exterior, sino también lo *interior,* no sólo la carne, sino también el *espíritu,* no sólo la cosa, sino también el Yo constituye el objeto *(Gegenstand)* de los sentidos. Todo es, por eso, sensiblemente perceptible, aun cuando no inmediatamente, sino mediatamente; aun cuando no con los sentidos vulgares, burdos, sino con los sentidos cultivados; aun cuando no con los ojos del anatomista o del químico, sino con los ojos del filósofo. Con razón infiere también el empirismo el origen de nuestras ideas a partir de los sentidos; sólo que él olvida que el objeto sensible más importante y esencial del hombre es *el hombre mismo;* que sólo en la mirada del hombre en el hombre mismo se enciende la luz de la conciencia y del entendimiento. De ahí que el idealismo tenga razón cuando busca en el hombre el origen de las ideas; y no la tenga, sin embargo, cuando pretende derivarlas del hombre aislado, fijado como ser existente para sí, como alma, en una sola palabra: cuando pretende derivarlas del Yo sin un Tú sensiblemente dado. Sólo de la comunicación, únicamente de la conversación del hombre con el hombre, surgen las ideas. No es por sí solo, sino en la relación mutua que se accede a los conceptos, a la razón en general. Se necesitan dos hombres para la generación del hombre, tanto la espiritual como la física: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad. La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo, dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto.

Las *diferencias* entre el *ser* y la *apariencia, causa y efecto, sustancia* y *accidente, necesario* y *contingente, especulativo* y *empírico,* no fundan *dos reinos* o mundos —un *mundo suprasensible* al que pertenece el *ser* y otro *mundo sensible* al que pertenece la *apariencia—, sino que estas diferencias coinciden en el ámbito de la sensibilidad misma.*

Un ejemplo procedente de las ciencias naturales. En el sistema botánico de Linneo, las primeras clases se determinan con arreglo al número de los estambres. Pero ya en la undécima clase, en la que existen de doce a veinte estambres, y con mayor razón en la clase de los veinte estambres múltiples y en la clase poliándrica, la determinación numérica es indiferente; a este nivel ya no se cuenta. Aquí tenemos a la vista, por consiguiente, en uno y el mismo dominio, la diferencia entre la multiplicidad determinada y la indeterminada, entre la necesaria y la indistinta, entre la racional y la irracional. No necesitamos, pues, *rebasar la sensibilidad* para llegar al *límite de lo solamente sensible,* de lo únicamente *empírico,* en el *sentido de la filosofía absoluta;* sólo es preciso que *no separemos el entendimiento de los sentidos* para hallar lo suprasensible, esto es, el espíritu y la razón, *en lo sensible.*

43

Lo *sensible* no es lo *inmediato* en el sentido de la filosofía especulativa, en el *sentido* de que es lo *profano,* lo que se halla *al alcance de la mano,* lo que *carece de pensamiento,* lo que es *de suyo evidente.* La intuición sensible inmediata es más bien *posterior* a la representación y la fantasía. *La primera* intuición del hombre no es sino la *intuición de la representación y la fantasía.* La tarea de la filosofía, de la ciencia en general, *no* consiste por eso en *apartarse* de las cosas *sensibles, esto es, reales,* sino en *llegar a ellas;* no consiste en transformar los *objetos (Gegenstand) en pensamientos y representaciones,* sino en *poner a la vista,* es decir, *hacer objetivo (gegenständlich)* lo que para el ojo común no es visible.

Al comienzo los hombres sólo ven las cosas tal como *aparecen a él,* no tal como ellas son; no ven en las cosas las cosas mismas, sino sólo sus ideas sobre ellas; introducen su propia esencia en ellas, no distinguen entre el objeto *(Gegenstand)* y la representación de este objeto. El hombre inculto, subjetivo, está *más cerca* de la *representación* que de la *intuición;* pues en la intuición se ve arrancado *de sí* mismo, mientras que en la representación *permanece dentro de sí.* Pero, lo mismo que sucede con la representación, sucede también con el pensamiento. Los hombres se ocupan antes y por más tiempo de las cosas celestes, divinas, que de las terrenas, humanas, es decir, se ocupan antes y por más tiempo de las cosas *vertidas al pensamiento,* que de las cosos en el *original,* en su *idioma original.* Sólo en los tiempos modernos la humanidad ha vuelto, como otrora en Grecia tras la antesala del onírico mundo oriental, a la intuición *sensible,* es decir, *verídica, objetiva,* de lo sensible, esto es, de lo real; y sólo en virtud de ello ha vuelto de nuevo *a sí misma;* pues un hombre que sólo se entregue a seres de la imaginación o del pensamiento abstracto, no es, él mismo, más que un ser abstracto y fantástico, pero no un ser *real* y auténticamente humano. La realidad del hombre sólo depende de la realidad de su objeto *(Gegenstand).* Si *Tú* no *tienes* nada, *Tú* no *eres* nada.

44

El espacio y el tiempo no son meras formas fenoménicas; son condiciones del ser, formas de la razón, leyes del ser lo mismo que del pensar.

La *existencia (Dasein)* es el primer ser, el primer ser-determinado *(Bestimmtsein).* Estoy aquí —tal es el primer signo de un ser *real, vivo—.* El dedo índice es el indicador que señala de la nada al ser. Aquí es el primer límite, la primera fisura. Aquí estoy yo, allí estás tú; estamos el uno fuera del otro; de ahí que ambos podamos ser sin menoscabo del uno o del otro; para ambos hay espacio suficiente. El Sol no está donde se encuentra Mercurio, Mercurio no ocupa el lugar de Venus, el ojo no está en el lugar de la oreja, etcétera. Allí donde no hay espacio, tampoco tiene cabida sistema alguno. La *determinación* espacial es la *primera determinación racional* en que reposa toda determinación ulterior. Con la distribución en distintos lugares —pues con el espacio se establecen inmediatamente diferentes

lugares— comienza la naturaleza organizadora. Sólo en el espacio se orienta la razón. ¿Dónde estoy? es la pregunta de la conciencia que despierta, la primera cuestión de la sabiduría de la vida. La limitación en el espacio y el tiempo es la primera virtud, la diferencia de lugar es la primera diferencia de lo adecuado e inadecuado que enseñamos al niño, al hombre en estado bruto. Para el hombre en estado bruto, el lugar es indiferente; todo lo hará en cualquier lugar, sin diferencia; lo mismo sucede con el loco. De ahí que los locos vuelvan a la razón cuando se ligan nuevamente al espacio y al tiempo. Colocar lo distinto en lugares diferentes, distinguir espacialmente lo cualitativamente distinto, es la condición de toda economía, incluso de la espiritual. No poner en el texto lo que corresponde a la nota, no colocar en el comienzo lo que sólo pertenece al final, en una palabra, la distinción y delimitación espaciales pertenecen también a la sabiduría del escritor.

En todo caso siempre se trata aquí de un lugar determinado; pero tampoco se pone aquí en cuestión otra cosa que la determinación de lugar. Y no puedo separar el lugar del espacio cuando quiero aprehender el espacio en su *realidad* Sólo a través del *dónde* surge en mí el concepto de espacio. *¿Dónde?* es general y válido para todo lugar sin distinción y, sin embargo, el *dónde* es determinado. Con este *dónde* se establece simultáneamente aquel *dónde,* con la determinación del lugar se establece también la universalidad del espacio; pero precisamente por eso, el concepto universal de espacio sólo es un concepto real, un concepto concreto, en unión con la determinación de lugar. Del espacio como, en general, de la naturaleza, Hegel sólo da una determinación, *negativo.* Únicamente el ser-aquí es positivo. Yo *no* estoy allí, *pues estoy aquí* —este no-estar-allí es, por consiguiente, la sola consecuencia del ser-aquí positivo, expresivo—. El que el aquí no sea allí, el que uno esté fuera del otro, sólo es un límite para tu representación, mas no un límite en sí. Es un estar fuera del otro que *debe ser,* que no contradice, sino que *corresponde a la razón.* Este estar fuera del otro es, sin embargo, para Hegel, una determinación negativa, pues es el estar fuera del otro de aquello que *no debe estar* fuera del otro —porque el concepto lógico, en tanto que la identidad absoluta consigo mismo, es considerado como verdad— y el espacio es incluso la negación de la idea, de la razón, a la que sólo se puede llevar de nuevo la razón en la medida en que esta negación sea *negada,* Pero dejando aparte que el espacio es la negación de la razón —en el espacio más bien se hace sitio para la idea, para la razón—, el espacio es la primera esfera de la razón. Donde no hay una separación espacial, no hay tampoco separación lógica. O inversamente: si, como Hegel, pasamos de la lógica al espacio —donde no hay diferencia, no hay tampoco espacio —. Las diferencias en el pensar tienen que realizarse como lo diferente; pero lo diferente se separa espacialmente entre sí. Sólo la separación espacial es, por ello, la *verdad* de las diferencias lógicas. Pero lo que está separado, no puede pensarse sino por separado. El pensar *real* es el pensar en el espacio y el tiempo. La negación del espacio y el tiempo (duración) cae siempre en el seno del espacio y el tiempo mismos. No queremos ahorrar espacio y tiempo, sino para *ganar espacio y tiempo.*

45

Las *cosas* no deben *pensarse de otro modo* que aquel en que *se presentan en la realidad.* Lo que *en la realidad* está *separado, tampoco* debe ser *idéntico en el pensamiento. Eximir* al pensar, a la idea —al mundo intelectual en los neoplatónicos— de las *leyes de la realidad,* es el *privilegio de la arbitrariedad teológica.* Las leyes de la realidad son también las *leyes del pensar.*

46

La *unidad inmediata* de determinaciones *opuestas* sólo es *posible* y sólo es *válida* en la *abstracción.* En la *realidad,* los *opuestos* siempre están ligados únicamente por un término mediador. Este término mediador es el *objeto (Gegenstand),* el sujeto de las oposiciones.

De ahí que nada sea más fácil que mostrar la unidad de predicados contrapuestos; no hace falta más que abstraerlos del objeto o del sujeto de los mismos. Con el objeto desaparece el límite entre los opuestos; y puesto que así

pierden su fundamento y sostén, coinciden inmediatamente entre sí. Si, por ejemplo, considero al ser como tal, si hago abstracción de toda determinación, que es, obtendré naturalmente la identidad del ser y la nada. La diferencia, el límite entre el ser y la nada es únicamente la determinación. Si dejo de lado *lo que es,* ¿qué es entonces? ¿Es mero «es»? Pero lo que es válido para *esta* antítesis y su identidad, lo es también para la identidad de los restantes opuestos en la filosofía especulativa.

47

El medio para *conciliar determinaciones antitéticas o contradictorias* de una manera conforme a la realidad en uno y el mismo ser únicamente es: *el tiempo.*

Así sucede al menos en los seres vivos. Sólo así se presenta en el hombre la contradicción, por ejemplo, de que ahora me llena y domina esta determinación —este sentimiento, este propósito—, luego otra determinación, una determinación incluso opuesta a aquélla. Sólo allí donde una representación reprime a la otra, donde un sentimiento reprime al otro, donde no se alcanza ninguna decisión, ni ninguna determinación persistente, donde el alma se halla en permanente cambio de estados contrapuestos, sólo allí se encuentran en el tormento infernal de la contradicción. Pero si al mismo tiempo conciliara las determinaciones antitéticas, éstas se neutralizarían, se obstaculizarían, al igual que los opuestos del proceso químico que, existiendo a un mismo tiempo, pierden su diferencia en un producto neutral. Mas precisamente en ello reside el dolor de la contradicción, a saber, que ahora quiero y soy con pasión lo que en el instante siguiente no quiero ni soy con la misma energía, que la posición y la negación se siguen mutuamente y, sin embargo, ambas antítesis me afectan con toda su determinación y su agudeza, pero *cada una de ellas con exclusión de la otra.*

48

En el *pensamiento* lo real no puede *representarse en números enteros,* sino únicamente en *fracciones.* Esta diferencia es una diferencia normal: reposa en la naturaleza del pensar, cuya esencia es la universalidad, a diferencia de la realidad, cuya esencia es la particularidad. Pero sólo puede impedirse que esta diferencia conduzca a una *contradicción formal* entre lo pensado y lo real porque el pensar *no se desarrolla en línea recta, en identidad, sino que se interrumpe por la intuición sensible.* Únicamente el pensar que se *determina y rectifica* a través de la *intuición sensible* es un pensar *real,* un pensar *objetivo:* el pensar de la *verdad objetiva.*

Lo más importante es reconocer que el pensar absoluto, es decir, el pensar aislado y separado de la sensibilidad, no rebasa *la identidad formal:* no rebasa *la identidad del pensar consigo mismo;* pues aunque el pensar o el concepto sea determinado como la unidad de determinaciones antitéticas, estas determinaciones no son, a su vez, sino abstracciones, determinaciones del pensamiento —es decir, de nuevo, identidades del pensar consigo mismo, únicamente múltiples de la identidad, de la que se ha partido como de la verdad absoluta—. Lo otro que se contrapone a la idea, en tanto que puesto por ella, no se distingue verdaderamente, *realiter,* de ella, no está libre de la idea, sino a lo sumo *pro forma,* aparentemente, para dar muestras de su liberalidad; pues este *otro* que la idea, no es, a su vez, más que idea, sólo que no todavía bajo la forma de la idea, es decir, todavía no puesto, no realizado como idea. Así pues, el pensar *por sí mismo* no llega a una *diferencia positiva ni a una oposición respecto de sí,* y precisamente por ello no tiene otro criterio de la verdad que el que algo no contradiga la idea, no contradiga el pensar; es decir, tan sólo un criterio formal, subjetivo, el cual no decide sobre si la verdad pensada es también una verdad real. El criterio que decide sobre esto último es únicamente la *intuición.* Siempre debe escucharse al enemigo. Y precisamente la intuición sensible es el *partido contrincante* del pensar. La intuición aprehende las cosas en un sentido *amplio,* el pensamiento en el *más estricto* de los sentidos; la intuición deja las cosas en su *libertad más ilimitada,* el pensamiento les impone leyes que a menudo son *despóticas;* la *intuición ilumina* la cabeza, pero no *determina ni decide nada;* el pensar *determina,* pero también *embota* a menudo la cabeza; la intuición carece para sí de *principios,* el pensar carece para sí de *vida;* la

regla es la meta del pensar, la *excepción* de la regla es la meta de la *intuición.* Y así como sólo la intuición determinada por el pensar es verdadera, así también, a la inversa, sólo el pensar *ampliado y abierto* a través de la intuición es el pensar verdadero, el pensar conforme a la esencia de la realidad. El pensamiento continuo, idéntico consigo mismo, deja, en *contradicción con la realidad,* que el mundo gire en torno a su centro; pero el pensar *interrumpido* por la observación de la irregularidad de este movimiento, es decir, interrumpido por la *anomalía* de la intuición, convierte conforme a la verdad este círculo en una *elipse.* El *círculo* es el símbolo, el blasón de la filosofía *especulativa,* del pensar que sólo reposa en sí mismo —y también la filosofía de Hegel es, como se sabe, un círculo de círculos, aunque por lo que a los planetas se refiere y determinado a ello únicamente por la *empina* declare la órbita circular como «la trayectoria de un movimiento *irregular»—;* la *elipse,* por el contrario, es el símbolo, el emblema de la filosofía *sensible,* del pensar que reposa en la *intuición.*

49

Las determinaciones que proporcionan el conocimiento *real* siempre son únicamente aquellas que determina el *objeto (Gegenstand) a través del objeto mismo* —sus determinaciones *propias, individuales—* y no son, por consiguiente, determinaciones *generales* como las determinaciones *lógico-metafísicas,* las cuales *no* determinan *ningún objeto (Gegenstand)* toda vez que se extienden a *todos los objetos sin distinción.*

De ahí que Hegel haya convertido con toda razón las determinaciones lógico-metafísicas de determinaciones de objetos en determinaciones autónomas —autodeterminaciones del concepto—; que, de predicados que eran en la vieja metafísica, los haya convertido en sujetos y, con ello, haya conferido a la metafísica o la lógica el significado del saber autosuficiente, divino. Y, sin embargo, es contradictorio que estas sombras lógico-metafísicas, al igual que en la vieja metafísica, se conviertan luego, una vez más, en las ciencias concretas, en determinaciones de las cosas reales, lo que naturalmente sólo es posible en la medida en que a las determinaciones lógico-metafísicas se unan determinaciones concretas engendradas a partir del objeto mismo y, por consiguiente, adecuadas; o bien en la medida en que se reduzca el objeto a determinaciones completamente *abstractas,* en que aquél *ya no puede recordarse.*

50

Lo *real en su realidad y totalidad, el objeto (Gegenstand) de la nueva* filosofía, únicamente es objeto también para un ser *real y completo.* La nueva filosofía tiene por ello corno *principio epistemológico,* como *sujeto, no el Yo,* no el *espíritu absoluto,* esto es, abstracto, en una palabra, *no la razón por sí sola,* sino *el ser real y total del hombre. La realidad, el sujeto de la razón sólo es el hombre.* Sólo el hombre piensa, no el Yo, no la razón. La nueva filosofía no se funda, pues, en la divinidad, es decir, en la verdad de la razón sólo para sí misma, sino que se funda en la *divinidad,* esto es, en *la verdad de la totalidad del hombre.* En otras palabras, ella se funda por supuesto en la razón, pero en la razón cuya *esencia* es la *esencia humana;* por consiguiente, no en una razón *carente de esencia, de color y de nombre,* sino en una razón *embebida de la sangre del hombre.* De ahí que donde la vieja filosofía decía: sólo lo *racional* es lo *verdadero y real,* la nueva filosofía diga, por el contrario: sólo lo *humano es lo verdadero y lo real;* pues sólo lo humano es lo racional; *el hombre es la medida de la razón.*

51

La unidad del pensar y el ser sólo tiene sentido y verdad cuando se concibe el *hombre como fundamento, como sujeto de esta unidad.* Sólo un *ser real* reconoce *cosas reales;* sólo donde el pensar no es *sujeto para sí mismo,* sino *predicado* de un ser real, sólo allí el *pensamiento tampoco está separado del ser.* De ahí que la unidad del pensar y el ser *no* sea una unidad *formal,* de suerte que al *pensar en y para sí* le correspondiera *el ser como una determinación;* ella sólo depende del *objeto (Gegenstand),* del *contenido* del pensar.

De aquí resulta el siguiente imperativo categórico. No quieras ser filósofo *a diferencia de ser hombre;* no seas otra cosa que un *hombre pensante;* no pienses *como pensador,* es decir, en una *facultad desgarrada* de la totalidad de la esencia real del hombre y *aislada para sí misma;* piensa como ser vivo *y real,* como aquel que, como Tú, está a la merced de las vivificadoras y refrescantes olas del mar del universo; piensa en la existencia, en el mundo, como uno de sus miembros, y no pienses en el vacío de la abstracción como una mónada aislada, como un monarca absoluto, como un Dios impasible y extramundano —y entonces podrás asegurarte de que tus pensamientos son unidades de ser y pensar—. ¿Cómo no podría aprehender cosas y seres reales el pensar, en cuanto actividad de un ser real? Sólo cuando se separa el pensar de la esencia del hombre, cuando aquél se fija para sí mismo, sólo entonces surgen las cuestiones penibles, estériles e irresolubles desde este punto de vista: ¿Cómo llega el pensar al ser, al objeto *(Objekt)?* Pues, fijado *para sí mismo,* esto es, puesto fuera *del hombre,* el pensar se halla fuera de toda unión y de todo nexo con el mundo. Sólo te elevas al objeto *(Objekt)* rebajándote para ello a objeto, siendo Tú mismo objeto para otro. Tú sólo piensas porque *tus pensamientos* mismos pueden ser *pensados,* y éstos sólo son verdaderos si pasan la prueba de la objetividad, si asimismo los reconoce otro *fuera de Ti,* para el que ellos son objeto *(Objekt).* Tú sólo ves en la medida en que tú mismo eres un ser visible; sólo sientes, en la medida en que eres un ser susceptible de ser sentido. Sólo está abierto el mundo para la cabeza abierta, y las únicas *aberturas de la cabeza* son *los sentidos.* Mas el pensamiento aislado para sí y *encerrado en sí mismo,* el pensamiento *carente de sentidos, carente del hombre,* el pensamiento exterior al hombre, es *sujeto absoluto,* que no puede ni debe ser objeto para otro, mas, precisamente por ello, e incluso a pesar de todos los esfuerzos, no encuentra *ni ahora ni nunca una transición al objeto (Objekt), al ser,* de la misma manera que una cabeza que esté separada del tronco tampoco encuentra una transición para la apropiación de un objeto *(Gegenstand),* pues le faltan los medios, los órganos de aprehensión.

52

La nueva filosofía es la *completa, absoluta y acontradictoria disolución de la teología en la antropología;* pues ella es la disolución de la misma no sólo en la razón, como la vieja filosofía, sino también en el *corazón,* en suma, en la esencia *total* y *real* del hombre. En este sentido, ella no es más que el *resultado necesario* de la vieja filosofía —pues lo que se disuelve en el entendimiento también tiene que disolverse finalmente en la *vida,* en el *corazón,* en la *sangre* del hombre—, pero, a su vez, ella sólo es la *verdad* de la misma, a saber, en tanto que una verdad *nueva, autónoma;* pues sólo la *verdad convertida en carne y sangre* es *verdad.* La vieja filosofía retrocedió de nuevo y *necesariamente* a la teología: lo que sólo se suprime en el entendimiento, únicamente en el concepto, eso tiene todavía su *antítesis en el corazón;* la nueva filosofía, por el contrario, ya no puede *experimentar una recidiva:* lo que ha muerto a la vez en cuerpo y alma sólo puede reaparecer como espectro.

53

El hombre no se distingue de ningún modo del animal solamente por el pensar. Todo su ser constituye más bien *su diferencia con respecto al animal.* Ciertamente, quien *no* piensa, *no* es hombre; mas no porque el pensar sea la causa del ser, sino únicamente porque es un efecto y una particularidad necesaria del ser humano.

De ahí que tampoco aquí tengamos necesidad de rebasar el dominio de la sensibilidad para reconocer al hombre como ser que está por encima de los animales. El hombre no es un ser particular, como lo es el animal, sino un ser *universal* y, por ello, no es un ser limitado y no-libre, sino un ser ilimitado y libre; pues universalidad, ilimitación y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe, por ejemplo, en una facultad *particular, en la voluntad,* del mismo modo que esta universalidad no reside en una facultad particular de la *capacidad de pensar,* en la razón; esta libertad y esta universalidad se extienden a *todo* su ser. Los sentidos de los animales son, ciertamente, más agudos que los del hombre, pero sólo en

relación con determinadas cosas que están en necesaria conexión con las necesidades de los animales, y son más agudos precisamente en virtud de esta determinación, de esta delimitación exclusiva a algo determinado. El hombre no tiene el olfato de un perro de caza, ni el de un cuervo; pero ello es así únicamente porque su olfato es un sentido que comprende toda clase de olores, siendo así un sentido más libre e indiferente respecto de olores particulares. Allí donde, empero, un sentido se eleva por encima de los límites de la particularidad y su dependencia de la necesidad, allí también se eleva a un significado y a una dignidad *autónomas y teoréticas:* el sentido *universal* es *entendimiento,* la sensibilidad *universal* es *espiritualidad.* Incluso los sentidos inferiores, el olfato y el gusto, se elevan en el hombre a actos espirituales, a actos científicos. El olor y el sabor de las cosas son objetos *(Gegenstand)* de las ciencias naturales. Incluso el *estómago* del hombre, a pesar del menosprecio con que lo consideramos, no es un ser animal, sino humano, pues es un ser universal no limitado a determinadas clases de alimentos. Precisamente en virtud de esto es libre el hombre de la furia voraz con que el animal se lanza sobre su presa. Déjale al hombre su cabeza, pero ponle el estómago de un león o de un caballo; sin duda, dejará de ser un hombre. Un estómago limitado sólo se aviene con un sentido limitado, esto es, animal. La relación moral y razonable del hombre con el estómago reside, pues, también en el solo hecho de tratarlo como un ser humano, y no como un ser animal. Quien considera que la humanidad termina en el estómago y rebaja el estómago a la clase de los animales, también autoriza al hombre a la bestialidad en el comer.

54

La nueva filosofía convierte al *hombre, comprendida la naturaleza,* en tanto que base del hombre, en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía; y, por consiguiente, convierte la *antropología, comprendida la fisiología,* en *ciencia universal.*

55

Arte, religión, filosofía o ciencia no son más que fenómenos o revelaciones de la *verdadera esencia humana.* Hombre, perfecto y verdadero hombre, sólo es aquel que tiene sentido *estético o artístico, religioso o moral, filosófico o científico;* sólo es hombre, en general, aquel que no *excluye de sí nada que sea esencialmente humano. Homo sum, humani nihil a me alienum puto:* esta proposición, considerada en su *significado más universal y supremo,* es el *lema del nuevo filósofo.*

56

La filosofía absoluta de la identidad ha invertido completamente el punto de vista de la verdad. El punto de vista natural del hombre, el punto de vista de la *distinción* entre el Yo y *el Tú, entre el sujeto* y el *objeto,* es el *punto de vista verdadero* y absoluto y, en consecuencia, es también el *punto de vista de la filosofía.*

57

La unidad, conforme a la verdad, de la cabeza y el corazón no reside en la extinción u ocultamiento de su diferencia, sino más bien en que el *objeto (Gegenstand) esencial del corazón* sea también el *objeto esencial de la cabeza;* es decir, consiste únicamente en la identidad del *objeto (Gegenstand).* La nueva filosofía, que convierte el objeto esencial y supremo del corazón, el hombre, en el objeto esencial y supremo del entendimiento, funda por ello una unidad racional de la cabeza y el corazón, del pensar y la vida.

58

La verdad no existe en el pensar, no existe en el saber para sí. *La verdad es únicamente la totalidad de la vida y de la esencia humanas.*

59

El hombre particular *para sí* no tiene la *esencia* del hombre *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante.* La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre:* una unidad que, empero, no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el *Yo* y el *Tú.*

60

La *soledad* es *finitud* y *limitación;* la *comunidad* es *libertad* e *infinitud.* El hombre *para sí* es hombre (en el sentido usual); el hombre con el hombre *—la unidad del Yo y el Tú—* es *Dios.*

61

El *filósofo absoluto,* a imagen de *L'état c'est moi* del monarca absoluto y de *l'être c'est moi* del Dios absoluto, decía o al menos pensaba —de sí en tanto que *pensador,* no en tanto que hombre—: *la vérité c'est moi.* El filósofo humano dice, por el contrario: *también en el pensar, también como filósofo, soy hombre entre los hombres.*

62

La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el Yo y el Tú.

63

La Trinidad era el misterio supremo, la cuestión central de la filosofía y la religión absolutas. Pero el misterio de éstas, como se demostró histórica y filosóficamente en *La esencia del cristianismo,* es el misterio de la *vida comunitaria, de la vida social* —el misterio de la *necesidad del Tú para el Yo—,* la verdad de que ningún ser, ya sea o se denomine hombre o Dios, espíritu o Yo, que sólo sea para sí mismo no es un ser *verdadero, completo, absoluto,* que la *verdad y perfección,* en fin, no es más que la *unión, la unidad* de seres esencialmente iguales. El principio supremo y último de la filosofía es, por eso mismo, *la unidad del hombre con el hombre.* Todas las relaciones esenciales —los principios de las diferentes ciencias— no son más que *diferentes especies y maneras de esta unidad.*

64

La vieja filosofía posee una *doble verdad,* la verdad *para sí misma* que no se preocupa por el hombre *—la filosofía—* y la verdad *para el hombre —la religión—.* La nueva filosofía, por el contrario, en tanto que filosofía del hombre, es también y esencialmente la *filosofía para el hombre;* sin que por ello perjudique la dignidad y la autonomía de la teoría, incluso en la más íntima consonancia con la misma, ella posee esencialmente una tendencia *práctica,* a saber, práctica en el sentido más elevado; ella se presenta en el lugar de la religión, ella posee en sí misma la esencia de la religión, ella misma es en verdad *religión.*

65

Hasta ahora, las tentativas de reformar la filosofía sólo se han distinguido en mayor o menor grado de la vieja filosofía en cuanto a la *especie, no en cuanto al género.* La condición más indispensable de una filosofía realmente nueva, es decir, de una filosofía autónoma que responda a la necesidad del hombre y de futuro, reside en que se distinga de la vieja filosofía *en cuanto a su esencia.*

ÍNDICE